MARTIN GRABMANN

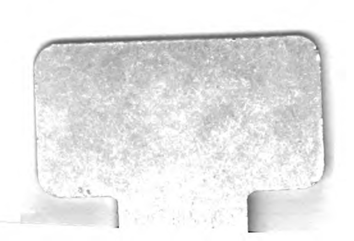
WESEN UND GRUNDLAGEN DER KATHOLISCHEN MYSTIK



DER KATHOLISCHE GEDANKE:
II. BAND

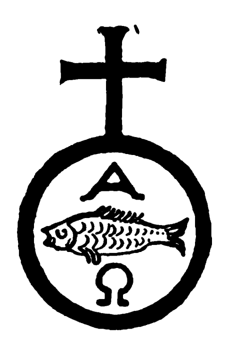
THEATINER-VERLAG MÜNCHEN


PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS





DER KATHOLISCHE GEDANKE



VERÖFFENTLICHUNGEN DES VERBANDES DER VEREINE KATHOLISCHER AKADEMIKER ZUR PFLEGE DER KATHOLISCHEN WELTANSCHAUUNG

BAND II

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN

WESEN UND GRUNDLAGEN DER KATHOLISCHEN MYSTIK

VON

MARTIN GRABMANN

ZWEITE, VERMEHRTE AUFLAGE

1923

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN

Imprimatur
Monachii, die 22. januari 1922
Dr. BUCHBERGER
vic. gen.

Fünftes bis zehntes Tausend

1. Einleitung

Die mystische Bewegung der Gegenwart

In unseren Zeiten, da ein abstoßender und roher Materialismus die Menschen an irdischen Gewinn und Erdenlust mit Sklavenketten festbindet, regt sich in vielen edlen Geistern ein religiöses Bedürfnis und Verlangen mächtiger denn je zuvor; der dem Menschen naturhaft innewohnende Zug zum Übersinnlichen und Göttlichen kommt zur Auswirkung und die anima naturaliter christiana streckt die Arme ihres unendlichen Sehnens zu Gott empor.

Es ist deswegen kein Wunder, daß die Mystik, dieses Zauberwort für zu Gott strebende Seelen aller Jahrhunderte, in höher gestimmten Kulturkreisen unserer Tage einen freundlichen Widerhall findet. Freilich ist viel Ungeklärtes und Unausgeglichenes mit den mystischen Vorstellungen und Auffassungen der Gegenwart verbunden. Manche fassen Erscheinungen und Theorien des Okkultismus, Spiritismus, der Magie und des Aberglaubens irrigerweise in dem Sammel-

Th. Steinmann[1]) bestimmt z. B. die Mystik als „die praktische Pflege der Gemeinschaft mit der Gottheit auf dem Boden des Pantheismus". „Ihren Gipfelpunkt", so schreibt E. Lehmann[2]), „und das ihr charakteristisch Eigentümliche erreicht die Mystik, wenn der mystisch bewegte Mensch in dem Grade in diesem Höchsten aufgeht, daß er unmittelbar damit zusammenschmilzt. Er fühlt, daß die Gottheit ihm innewohnt, ja, er erklärt sich für Gott." Nach Lehmann ist in der Mystik „keine Rede von einem persönlichen Gott". Nach Fr. Heiler[3]) ist die Mystik „jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit". Wenn man sich in die Texte der katholischen Mystiker vertieft und in historischer Forschung auch die noch ungedruckten und unbekannten Quellen der katholischen Mystik durcharbeitet, wenn man vor allem die theologischen und philosophischen Grundlagen dieser mystischen Werke sich vergegenwärtigt, wenn man die systematischen und theoretischen Darstellungen der katholischen Mystik zu Rate zieht, wenn man schließlich auch die Lehre

---

[1]) Th. Steinmann in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 618.

[2]) E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum (Aus Natur und Geisteswelt, 217. Bdchn.). Leipzig 1908, Einleitung.

[3]) Fr. Heiler, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München 1919, 6.

der Kirche selbst über die Mystik als das Erlebnis der Vereinigung mit Gott ins Auge faßt, so wird man zu der Überzeugung kommen, daß diese angeführten Begriffsbestimmungen auf die katholische Mystik nicht zutreffen, daß dieses pantheistische Element von der katholischen Mystik abgelehnt wird. Es ist damit nicht geleugnet, daß auch in Schriften einzelner katholischer Mystiker sich pantheistische Wendungen finden, aber es entscheidet hier das Gesamtbild, welches diese pantheistischen Züge nicht aufweist. Und selbst bei Meister Eckhart, der hauptsächlich für die pantheistische Mystik in Anspruch genommen wird, ist geschichtlich das letzte Wort noch nicht gesprochen und ist vor allem die Veröffentlichung seiner lateinischen Verteidigungsschrift abzuwarten.

Es wird eben auch auf dem Gebiet der mystischen Forschung Arbeitsteilung notwendig sein, da nur gründliche Quellenstudien die Unterlage für verlässige wissenschaftliche Urteile bilden können und diese Quellenstudien naturgemäß sich nicht bei einem einzelnen Forscher auf alle Zeiten und Formen der Mystik erstrecken können. Man wird eben doch nur in einem bestimmten Bezirk der Mystik ganz heimisch sein können, man wird zur Vergleichung auch an der Hand verlässiger Führung in anderen Bezirken sich umsehen dürfen und müssen, man wird jedoch sich stets gegenwärtig halten, daß man auf diesem Boden nicht so sicher und fest

steht wie im eigenen Forschungsgebiete, und danach sich in seinem Urteil einrichten.

Meine folgenden Darlegungen über Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik beruhen auf dem Grundsatz der Arbeitsteilung und wollen in einem kurzen Überblick und Durchblick die Eigenart der katholischen Mystik bestimmen und auch den Voraussetzungen und Grundlagen, aus denen diese Eigenart sich erklärt, nachgehen. Ich beginne mit einem Rundgang durch die katholische mystische Literatur der Gegenwart.

Die Lebenskraft und Lebensfülle des kirchlichen religiösen Lebens hat im Laufe der Jahrhunderte immer von neuem den Blütenfrühling der Mystik wiederkehren lassen. Auch die Höhenpunkte der Theologie sind stets vom erwärmenden Lichte der Mystik bestrahlt gewesen. Makarius, Gregor von Nyssa und der Pseudo-Areopagite in der griechischen Väterzeit, Augustinus und Gregor d. Gr. in der lateinischen Patristik, Anselm, Hugo und Richard von St. Viktor, Bernhard, Rupert von Deutz in der Frühscholastik, Bonaventura, Albert d. Gr. und Thomas von Aquin in der Hochscholastik, die deutsche Mystik des ausgehenden Mittelalters, die großen Gestalten der spanischen Mystik und Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts, Francisco de Ossuna, Teresa und Johannes von Kreuz, aber auch Suarez, Philippus a. Ss. Trinitate, Josephus a Spiritu Sancto, Thomas a Jesu, Johannes a Sto. Thoma und viele andere, dazu Franz v. Sales, Massoulié,

Piny, dies sind Namen und Persönlichkeiten, in denen Theologie und Mystik zusammenklingen. Und auch in der Theologie der Gegenwart zeigt sich ein verheißungsvoller mystischer Zug, ein sich steigerndes Interesse an einer wissenschaftlichen Behandlung und Klärung mystischer Probleme. Diese psychologisch-theologische wissenschaftliche Erörterung der Fragen der Mystik ist für die Vertiefung, Erneuerung und Verinnerlichung von Theologie und Theologen ebenso wertvoll und ersprießlich, wie sie auch für das praktische aszetisch-mystische Leben jene sichere Führung und Richtung geben muß, die eine an sich gutgemeinte populärreligiöse, mit der Geschichte, den Quellen und Prinzipien der mystischen Theologie nicht vertraute Literatur naturgemäß allein nicht geben kann. In der deutschen katholischen Theologie haben wir in J. Zahns Einführung in die christliche Mystik (3.—5. Auflage, Paderborn 1922), in den Grundfragen der kirchlichen Mystik von E. Krebs (Freiburg 1921), in Abhandlungen von P. Alois Mager O. S. B.[1]), P. L. Lercher S. J., P. Hatheyer S. J. usw. wegkundige Führer in das Wesen und Leben der Mystik, während K. Bihlmeyer, K. Rieder, H. Wilms O. Pr., W. Oehl, Romuald Banz O. S. B. u. a. die von H. Denifle mit genialem Griff begonnene Quellenforschung fortsetzen. Es darf hier nicht die ganz vorzügliche Übersetzung der Werke des seligen

---

[1]) Vgl. bes. die beiden Abhandlungen P. A. Magers, „Zur Wesensbestimmung der Mystik" und „Alte und neue Wege der Mystik", Benediktinische Monatsschrift 1919, 129—143, 305—326.

Jan van Ruysbroeck durch P. Willibrord Verkade O. S. B. (bisher sind die „Zierde der geistlichen Hochzeit" und „Aus dem Buch von den zwölf Beghinen" übersetzt) übergangen werden. Befreundete Forscher, wie Ph. Strauch, dem wir zu vielen früheren Editionen jetzt die für die deutsche Mystik des Mittelalters so wichtige Ausgabe des Paradisus animae intelligentis[1]) verdanken, W. Stammler, G. Ehrismann u. a. arbeiten erfolgreich auf dem gleichen Gebiete mystischer Quellenforschung. Die theoretische und dogmatisch-spekulative Seite der Mystik findet in der Theologie der romanischen Völker gegenwärtig eine ausgedehntere Pflege als in der deutschen Wissenschaft. Namentlich herrscht hier in der französischen Theologie eine große Rührigkeit. Schon vor einem Menschenalter hat der französische Dominikaner A.-M. Meynard eine tief und warm geschriebene Darstellung der aszetischen und mystischen Theologie im Anschluß an den hl. Thomas veröffentlicht[2]). Später folgen die Werke von A. Poulain[3]) und L. Saudreau[4]), welche durch ihre prinzipiell

---

[1]) Ph. Strauch, Paradisus animae intelligentis (Paradis der fornuftigen sele). Deutsche Texte des Mittelalters, XXX, Berlin 1919.

[2]) A.-M. Meynard, Traité de la vie intérieure[2]. 2 Bde. Paris 1889.

[3]) A. Poulain, Des grâces d'Oraison. Traité de Théologie mystique[6]. Paris 1909. Deutsch: Die Fülle der Gnaden, Ein Handbuch der Mystik. Freiburg 1909.

[4]) A. Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle[2]. Paris 1897. (Deutsch von A. Schwabe S. J., Trier.) — La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver[3]. Paris 1921. (Deutsch von einem Benediktiner, Graz.)

WESEN UND GRUNDLAGEN DER KATHOLISCHEN MYSTIK

VON

MARTIN GRABMANN

ZWEITE, VERMEHRTE AUFLAGE

1923

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN

Imprimatur
Monachii, die 22. januari 1922
Dr. BUCHBERGER
vic. gen.

Fünftes bis zehntes Tausend

1. Einleitung

Die mystische Bewegung der Gegenwart

In unseren Zeiten, da ein abstoßender und roher Materialismus die Menschen an irdischen Gewinn und Erdenlust mit Sklavenketten festbindet, regt sich in vielen edlen Geistern ein religiöses Bedürfnis und Verlangen mächtiger denn je zuvor; der dem Menschen naturhaft innewohnende Zug zum Übersinnlichen und Göttlichen kommt zur Auswirkung und die anima naturaliter christiana streckt die Arme ihres unendlichen Sehnens zu Gott empor.

Es ist deswegen kein Wunder, daß die Mystik, dieses Zauberwort für zu Gott strebende Seelen aller Jahrhunderte, in höher gestimmten Kulturkreisen unserer Tage einen freundlichen Widerhall findet. Freilich ist viel Ungeklärtes und Unausgeglichenes mit den mystischen Vorstellungen und Auffassungen der Gegenwart verbunden. Manche fassen Erscheinungen und Theorien des Okkultismus, Spiritismus, der Magie und des Aberglaubens irrigerweise in dem Sammel-

namen Mystik zusammen. Mit besonderer Vorliebe befaßt sich mit mystischen Phänomenen die moderne Religionspsychologie[1]), wobei besonders den außerordentlichen, keineswegs, wie wir uns überzeugen werden, das Wesen der wahren Mystik ausmachenden Phänomenen der Stigmatisation, Visionen usw. ein Augenmerk zugewendet wird. In Frankreich finden solche religionspsychologische Untersuchungen mystischer Erlebnisse durch Flournoy, Leuba, Claparède eine Pflege, der amerikanische Psychologe und Pragmatist W. James hat gleichfalls die Mystik in seine Forschungen über die Formen der religiösen Erfahrung einbezogen. In Deutschland widmet sich namentlich K. Österreich der religionspsychologischen Untersuchung außerordentlicher religiöser Erscheinungen und Vorgänge. Auch die experimentelle Psychologie berücksichtigt das mystische Erlebnis. So kommt Schumann in einer derartigen Untersuchung des mystischen Erlebnisses zu folgender Begriffsbestimmung[2]): „Wir wollen unter der Bezeichnung ‚Mystisch' alles religiöse Erleben begreifen, in dem es sich für die Einzelseele um einen nicht kultisch, nicht rein erkenntnismäßig vermittelten, sondern im unmittelbar gegenständlich-lebendigen Haben und Erleben

---

[1]) Vgl. G. Wunderle, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie, Eichstätt 1915.

[2]) Schumann, Zur grundwissenschaftlichen Betrachtung des mystischen Erlebnisses. Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. Bd. 165, 56.

der Gottheit begründeten Lebenszusammenhang mit ihr handelt, der nicht um anderweitiger, durch Einwirken der Gottheit zu verwirklichender Zwecke, sondern um seiner selbst willen gesucht wird und so in sich den höchsten Lebenszweck enthüllt und enthält."

In erfreulicher Weise wird die geschichtliche Erforschung der Mystik fortgeführt, indem neue Quellen der Mystik erschlossen werden und Leben und Lehre der Mystiker historische Darstellung und Würdigung findet. Die mächtige Anregung, welche vor allem H. Denifle auf dem Gebiete der deutschen und lateinischen Mystik des Mittelalters gegeben hat, hat in katholischen und außerkatholischen Forscherkreisen eine fruchtbare Wirkung gehabt.

Mit besonderer Vorliebe wendet sich auch die vergleichende Religionsgeschichte der Mystik zu und hat dabei vielfach keine glückliche Hand, indem sie nach vorgefaßten philosophischen Meinungen und Theorien Begriffsbestimmungen, Gruppierungen und Wertungen mystischer Richtungen vornimmt. Indem man die Mystik der Inder, des Neuplatonismus, des Islams, des Christentums und der Kirche auf gleiche Linie stellt und unter einer gemeinsamen Begriffsformel zusammenzufassen sich müht, wird man der Eigenart der katholischen Mystik nicht gerecht. In die Begriffsbestimmung der Mystik wird so das pantheistische Element aufgenommen, das eben doch aus den Quellen und Texten der katholischen Mystik als Gesamtheit betrachtet sich nicht herauslesen läßt.

Th. Steinmann[1]) bestimmt z. B. die Mystik als „die praktische Pflege der Gemeinschaft mit der Gottheit auf dem Boden des Pantheismus“. „Ihren Gipfelpunkt“, so schreibt E. Lehmann[2]), „und das ihr charakteristisch Eigentümliche erreicht die Mystik, wenn der mystisch bewegte Mensch in dem Grade in diesem Höchsten aufgeht, daß er unmittelbar damit zusammenschmilzt. Er fühlt, daß die Gottheit ihm innewohnt, ja, er erklärt sich für Gott.“ Nach Lehmann ist in der Mystik „keine Rede von einem persönlichen Gott“. Nach Fr. Heiler[3]) ist die Mystik „jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit“. Wenn man sich in die Texte der katholischen Mystiker vertieft und in historischer Forschung auch die noch ungedruckten und unbekannten Quellen der katholischen Mystik durcharbeitet, wenn man vor allem die theologischen und philosophischen Grundlagen dieser mystischen Werke sich vergegenwärtigt, wenn man die systematischen und theoretischen Darstellungen der katholischen Mystik zu Rate zieht, wenn man schließlich auch die Lehre

---

[1]) Th. Steinmann in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 618.

[2]) E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum (Aus Natur und Geisteswelt, 217. Bdchn.). Leipzig 1908, Einleitung.

[3]) Fr. Heiler, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München 1919, 6.

der Kirche selbst über die Mystik als das Erlebnis der Vereinigung mit Gott ins Auge faßt, so wird man zu der Überzeugung kommen, daß diese angeführten Begriffsbestimmungen auf die katholische Mystik nicht zutreffen, daß dieses pantheistische Element von der katholischen Mystik abgelehnt wird. Es ist damit nicht geleugnet, daß auch in Schriften einzelner katholischer Mystiker sich pantheistische Wendungen finden, aber es entscheidet hier das Gesamtbild, welches diese pantheistischen Züge nicht aufweist. Und selbst bei Meister Eckhart, der hauptsächlich für die pantheistische Mystik in Anspruch genommen wird, ist geschichtlich das letzte Wort noch nicht gesprochen und ist vor allem die Veröffentlichung seiner lateinischen Verteidigungsschrift abzuwarten.

Es wird eben auch auf dem Gebiet der mystischen Forschung Arbeitsteilung notwendig sein, da nur gründliche Quellenstudien die Unterlage für verlässige wissenschaftliche Urteile bilden können und diese Quellenstudien naturgemäß sich nicht bei einem einzelnen Forscher auf alle Zeiten und Formen der Mystik erstrecken können. Man wird eben doch nur in einem bestimmten Bezirk der Mystik ganz heimisch sein können, man wird zur Vergleichung auch an der Hand verlässiger Führung in anderen Bezirken sich umsehen dürfen und müssen, man wird jedoch sich stets gegenwärtig halten, daß man auf diesem Boden nicht so sicher und fest

steht wie im eigenen Forschungsgebiete, und danach sich in seinem Urteil einrichten.

Meine folgenden Darlegungen über Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik beruhen auf dem Grundsatz der Arbeitsteilung und wollen in einem kurzen Überblick und Durchblick die Eigenart der katholischen Mystik bestimmen und auch den Voraussetzungen und Grundlagen, aus denen diese Eigenart sich erklärt, nachgehen. Ich beginne mit einem Rundgang durch die katholische mystische Literatur der Gegenwart.

Die Lebenskraft und Lebensfülle des kirchlichen religiösen Lebens hat im Laufe der Jahrhunderte immer von neuem den Blütenfrühling der Mystik wiederkehren lassen. Auch die Höhenpunkte der Theologie sind stets vom erwärmenden Lichte der Mystik bestrahlt gewesen. Makarius, Gregor von Nyssa und der Pseudo-Areopagite in der griechischen Väterzeit, Augustinus und Gregor d. Gr. in der lateinischen Patristik, Anselm, Hugo und Richard von St. Viktor, Bernhard, Rupert von Deutz in der Frühscholastik, Bonaventura, Albert d. Gr. und Thomas von Aquin in der Hochscholastik, die deutsche Mystik des ausgehenden Mittelalters, die großen Gestalten der spanischen Mystik und Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts, Francisco de Ossuna, Teresa und Johannes von Kreuz, aber auch Suarez, Philippus a. Ss. Trinitate, Josephus a Spiritu Sancto, Thomas a Jesu, Johannes a Sto. Thoma und viele andere, dazu Franz v. Sales, Massoulié,

Piny, dies sind Namen und Persönlichkeiten, in denen Theologie und Mystik zusammenklingen. Und auch in der Theologie der Gegenwart zeigt sich ein verheißungsvoller mystischer Zug, ein sich steigerndes Interesse an einer wissenschaftlichen Behandlung und Klärung mystischer Probleme. Diese psychologisch-theologische wissenschaftliche Erörterung der Fragen der Mystik ist für die Vertiefung, Erneuerung und Verinnerlichung von Theologie und Theologen ebenso wertvoll und ersprießlich, wie sie auch für das praktische aszetisch-mystische Leben jene sichere Führung und Richtung geben muß, die eine an sich gutgemeinte populärreligiöse, mit der Geschichte, den Quellen und Prinzipien der mystischen Theologie nicht vertraute Literatur naturgemäß allein nicht geben kann. In der deutschen katholischen Theologie haben wir in J. Zahns Einführung in die christliche Mystik (3.—5. Auflage, Paderborn 1922), in den Grundfragen der kirchlichen Mystik von E. Krebs (Freiburg 1921), in Abhandlungen von P. Alois Mager O. S. B.[1]), P. L. Lercher S. J., P. Hatheyer S. J. usw. wegkundige Führer in das Wesen und Leben der Mystik, während K. Bihlmeyer, K. Rieder, H. Wilms O. Pr., W. Oehl, Romuald Banz O. S. B. u. a. die von H. Denifle mit genialem Griff begonnene Quellenforschung fortsetzen. Es darf hier nicht die ganz vorzügliche Übersetzung der Werke des seligen

[1]) Vgl. bes. die beiden Abhandlungen P. A. Magers, „Zur Wesensbestimmung der Mystik" und „Alte und neue Wege der Mystik", Benediktinische Monatsschrift 1919, 129—143, 305—326.

Jan van Ruysbroeck durch P. Willibrord Verkade O. S. B. (bisher sind die „Zierde der geistlichen Hochzeit“ und „Aus dem Buch von den zwölf Beghinen“ übersetzt) übergangen werden. Befreundete Forscher, wie Ph. Strauch, dem wir zu vielen früheren Editionen jetzt die für die deutsche Mystik des Mittelalters so wichtige Ausgabe des Paradisus animae intelligentis[1]) verdanken, W. Stammler, G. Ehrismann u. a. arbeiten erfolgreich auf dem gleichen Gebiete mystischer Quellenforschung. Die theoretische und dogmatisch-spekulative Seite der Mystik findet in der Theologie der romanischen Völker gegenwärtig eine ausgedehntere Pflege als in der deutschen Wissenschaft. Namentlich herrscht hier in der französischen Theologie eine große Rührigkeit. Schon vor einem Menschenalter hat der französische Dominikaner A.-M. Meynard eine tief und warm geschriebene Darstellung der aszetischen und mystischen Theologie im Anschluß an den hl. Thomas veröffentlicht[2]). Später folgen die Werke von A. Poulain[3]) und L. Saudreau[4]), welche durch ihre prinzipiell

---

[1]) Ph. Strauch, Paradisus animae intelligentis (Paradis der fornuftigen sele). Deutsche Texte des Mittelalters, XXX, Berlin 1919.

[2]) A.-M. Meynard, Traité de la vie intérieure[2]. 2 Bde. Paris 1889.

[3]) A. Poulain, Des grâces d'Oraison. Traité de Théologie mystique[6]. Paris 1909. Deutsch: Die Fülle der Gnaden, Ein Handbuch der Mystik. Freiburg 1909.

[4]) A. Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle[2]. Paris 1897. (Deutsch von A. Schwabe S. J., Trier.) — La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver[3]. Paris 1921. (Deutsch von einem Benediktiner, Graz.)

verschiedene Auffassung des Verhältnisses von Aszese und Mystik — für Saudreau, dem sich auch Lamballe[1]) anschließt, ist die Mystik die graduelle Steigerung und an sich normale Höhenentwicklung der Aszese, während Poulain in der Mystik etwas ganz Außerordentliches, wesentlich Neues und von der Aszese Verschiedenes sieht — die wissenschaftliche Diskussion über die mystischen Prinzipienfragen mächtig angeregt haben. Für das Aufblühen der mystischen Theologie in Frankreich sind zwei neugegründete wissenschaftliche Fachzeitschriften der beste Beweis. Die eine dieser Zeitschriften: La vie spirituelle ascétique et mystique, welche von französischen Dominikanern herausgegeben wird, stellt namentlich die thomistische Philosophie, Dogmatik und Moraltheologie in ihrer Bedeutung für die katholische Mystik dar. Hervorragende Thomisten wie Bernadot, Joret, Gardeil, Pègues und besonders Garrigou-Lagrange, derzeit vielleicht der spekulativste Kopf der Thomistenschule, geben hier diese thomistische Orientierung der Mystik. Der Herausgeber dieser Zeitschrift, Bernadot, gibt auch eine Sammlung: Chefs-d'oeuvre ascétiques et mystiques heraus, desgleichen werden auch die in Vergessenheit geratenen tiefen mystischen Abhandlungen der Dominikaner Massoulié und Piny wieder gedruckt. Die

— L'état mystique, sa nature — ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle². Paris 1921. — L'idéal de l'âme fervente. Paris 1920.

[1]) P. Lamballe, La contemplation ou Principes de théologie mystique³. Paris 1916. (Deutsch, Regensburg.)

andere Zeitschrift: Revue d'Ascétique et de Mystique wird von französischen Jesuiten, worunter bekannte Namen, wie L. de Grandmaison, Bainvel, I. de Guibert, sich befinden, geleitet und bringt über Theorie und Geschichte der Mystik gehaltvolle Abhandlungen. Es bringt diese Zeitschrift auch einen vollständigen Literaturbericht. Auch die französischen bzw. belgischen und holländischen Benediktiner beteiligen sich lebhaft an dieser mystischen Bewegung. Ich nenne hier nur Dom J. Huyben, der in La vie spirituelle wertvolle Quellenuntersuchungen besonders über die vlämische Mystik bringt und eine Gesamtausgabe der Werke der hl. Hildegard vorbereitet. Zeugnisse hierfür sind die mit wertvollen Einleitungen versehene französische Übertragung der Werke von Ruysbroeck[1]) und das zweibändige Werk von Dom Marmion über Christusmystik (Le Christ vie de l'âme — Le Christ dans ses mystères, Maredsous 1919). Die Benediktiner von Maredsous geben auch unter dem Titel: Pax eine Sammlung von Schriften über Aszese, Mystik und Geschichte des Mönchtums heraus. Es seien hiervon besonders erwähnt D. G. Dolan, Saint Gertrude, sa vie intérieure (1922) und D. Besse, Les Mystiques bénédictins, des origines au XIIIme siècle (1922). Auch in den beiden genannten Zeitschriften begegnen uns Abhandlungen aus der Feder von Benediktinern. Mystische Darlegungen bieten auch die von den Ordensgenossen der

[1]) Oeuvre de Ruysbroeck, l'Admirable, traduction du flamand, par les Bénédictins de Saint-Paul. 3. éd. Bruxelles 1919.

hl. Theresia und des hl. Johannes von Kreuz herausgegebenen Etudes Carmélitaines historiques et critiques. Für die Geschichte der französischen Mystik ist sehr wertvoll die Histoire littéraire du sentiment religieux en France von H. Bremond. Eine Geschichte der Aszetik und Mystik gibt P. Pourrat, La spiritualité chrétienne (1921). Ein hervorragender Theologe auch auf dem Gebiete der Mystik ist der Bischof von Brügge, Waffelaert, der unter dem Titel: La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu (1919) ein Kompendium der Mystik im Anschluß an Thomas veröffentlicht hat. In Löwen erscheint auch eine von unbeschuhten Karmeliten herausgegebene Bibliothèque mystique du Carmel. Schließlich sei noch der wertvollen Beiträge, welche Pacheu, Maréchal und Pinard[1]) zur psychologischen Untersuchung der mystischen Phänomene geliefert haben, gedacht. Auch in Spanien leben die Traditionen einer großen mystischen Vergangenheit wieder mächtig auf. Es wurden vor allem mustergültige Gesamtausgaben der Werke der hl. Teresa und des hl. Johannes von Kreuz in neuester Zeit veranstaltet. Einer der tiefsten und kenntnisreichsten Vertreter der mystischen Theologie der Jetztzeit ist ohne Zweifel der spanische Dominikaner J. Arintero, dem wir Cuestiones misticas (2. Auflage, Salamanca 1920) und einen mystischen Kommentar zum

---

[1]) Über diese und andere religionspsychologische Arbeiten katholischer Theologen vgl. das eingehende Sammelreferat von J. Lindworsky S. J. im Archiv für Religionspsychologie I (1914), 228—256.

Hohenlied (El Cantar de los Cantares. Exposicion mistica, Salamanca 1919) verdanken. Jetzt gibt Arintero auch eine mystische Fachzeitschrift: La vida sobrenatural heraus. Abhandlungen über Mystik bringen auch die Zeitschriften: El Monte Carmelo (von unbeschuhten Karmeliten herausgegeben), Estudios Franciscanos, in denen der P. Vicente de Peralta O. Cap. gründliche Untersuchungen zur Franziskanermystik veröffentlicht. Von einem Spanier F. Naval ist auch ein Lehrbuch der Aszetik und Mystik für den theologischen Unterricht verfaßt, das auch ins Lateinische übertragen wurde (Theologiae asceticae et mysticae cursus. Turin 1920). In England sind in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von theologischen Werken über Mystik erschienen, so A. Devine, A Manual of Mystical Theology (London 1903), Gardner, The Cell of Self-Knowledge (London 1910), Thorold, An Essay in Aid of the Better Appreciation of Catholic Mysticism (London 1900). Eine besonders reiche literarische Tätigkeit auf mystischem Gebiete entfaltet der Benediktiner S. Louismet, aus dessen Feder folgende Werke stammen: The mystical life (London 1918), The mystical knowledge of God (London 1918), Mysticism true and false (London 1920). Auch der als patristischer Forscher bekannte Benediktinerabt Cuthbert Butler geht in seinem Werke Western Mysticism im Zusammenhang mit seinen Forschungen über die Entwicklungsgeschichte des abendländischen Mönchtums auch dem Werdegang der katholischen Mystik nach. In Italien ist eine für die

Geschichte der Mystik wertvolle Veröffentlichung das Werk von G. Clementi, II B. Venturino de Bergamo dell'ordine de' Predicatori (1304—1346), Storia e documenti (Roma 1904)[1]. Eine Reihe von Beiträgen zur Geschichte der italienischen Mystik ist gerade in Italien in letzter Zeit erschienen. Mit besonderer Vorliebe wendet man sich der hl. Katharina von Siena zu. Matilda Fiorilli hat in der Sammlung Scrittori d'Italia den Dialogo della Providenza (Bari 1912) ediert. Neuausgaben der Briefe dieser großen Dominikanerheiligen haben Piero Misciatelli (Siena 1912) und P. Lodovico Ferretti (Siena 1918/22) veranstaltet. Eine Biographie: Santa Caterina da Siena schrieben Eugenio Lazzareschi und Niccolo Zuchelli (Florenz 1917). Preghiere ed elevatione di Santa Catarina da Siena (Roma 1920) und Fioretti di Santa Catarina da Siena (Roma 1922) veröffentlicht P. Innocenzo Tanrisano O. Tr., der auch eine Ausgabe ihres Heiligsprechungsprozesses vorbereitet. P. Misciatelli hat auch ein Buch: Mistici senesi verfaßt. Auch die franziskanische Richtung der mittelalterlichen Mystik wurde nicht vernachlässigt. Hier sei vor allem die tiefeinführende Abhandlung von P. Ephrem Longpré O. F. M. in Quaracchi, La théologie mystique de S. Bonaventure im Archivum Franciscanum Historicum XIV (1921), 36—108 erwähnt. P. Longpré wird auch eine Gesamtdarstellung der

[1]) Über diesen Mystiker, der auch mit den deutschen Gottesfreunden in Beziehung stand, vgl. auch B. Altaner, Venturino von Bergamo. Breslau 1911.

Franziskanermystik bringen. Auch die spanische Mystik findet in Italien liebevolle Berücksichtigung. In Mailand erscheint eine von unbeschuhten Karmeliten herausgegebene Bibliotheca Theresiana, von der 1922 als erster Band Ven. P. Thomas a Jesu O. C. D., De contemplatione acquisita (opus) ineditum von P. Engenius a Sto. Joseph O. C. D. herausgegeben wurde. Für die Psychologie der Mystik ist einschlägig die Untersuchung des bekannten Psychologen A. Gemelli, L'origine subcosciente dei fatti mistici[8] (Florenz 1913). Es sei hier noch bemerkt, daß in Rom sowohl an der Gregorianischen Universität wie auch am Collegium Angelicum Lehrstühle für aszetische und mystische Theologie errichtet worden sind. Der Inhaber dieses Lehrstuhles an der Gregoriana ist P. J. de Guibert S. J., der verdiente Herausgeber der Revue d'ascétique et de mystique, während am Collegium Angelicum der schon erwähnte P. R. Garrigou-Lagrange O. Pr. lehrt, auf dessen spekulative Abhandlungen in der Zeitschrift La vie spirituelle im folgenden mehrfach verwiesen werden wird. Aus der Feder dieses führenden Thomisten ist ein größeres Werk: Perfection chrétienne et contemplation im Drucke.

2. Begriff und Methode der katholischen Mystik

Meine nun folgenden Ausführungen über Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik wollen zeigen, daß die katholische Mystik etwas Eigenartiges und Eigengesetzliches ist und daß diese Eigenart, die vor allem in dem Gegenstandsgebiet, in der Inhaltlichkeit dieser Mystik sich ausdrückt, in den dogmatischen Grundlagen der katholischen Mystik wurzelt. Zu diesem Zwecke wollen wir zuerst in einem Gesamtbild das System der katholischen Mystik in Kürze vorlegen, sodann zur Psychologie des mystischen Erlebnisses uns äußern, hierauf zum Vergleich einen Typ nicht christlicher Mystik vorführen und schließlich die dogmatischen Grundlagen und Zusammenhänge der katholischen Mystik als die Wurzel ihrer Eigenart aufhellen.

Bevor wir in die Erwägung dieser Gesichtspunkte eintreten, müssen wir noch eine Vorbemerkung über die Begriffsbestimmung und Methode der Mystik einschieben. Es ist nicht leicht, eine Wesensbestimmung der katholischen Mystik zu geben. „Die mystische Theologie ist", wie Denifle be-

merkt[1]), „unter allen theologischen Disziplinen die schwierigste. Der Begriff der Mystik ist der ungeklärteste und flüssigste der Theologie." Als am Ausgang des Mittelalters die ersten systematischen Werke über die mystische Theologie, die Werke De mystica theologia entstanden, mühte man sich schon um eine Definition ab. Gerson hat in seiner Schrift De mystica theologia nicht weniger als vier Begriffsbestimmungen angeführt. Ein deutscher Autor, Nikolaus Kempff von Straßburg, gibt in seiner ungedruckten: Theologia mystica folgende Definition: „Est autem mystica theologia amor excellentissimus aut scientia divinissima a Deo immediate suis specialibus amicis in nobilissima animae parte infusus vel infusa, per quos homo ad summam in hac vita pertingit perfectionem[2])." Thomas a Vallgornera O. Pr. gibt im Geiste des hl. Thomas von Aquin diese Begriffsbestimmung[3]): „Theologia mystica est contemplatio perfectissima et altissima Dei et fruitivus ac suavissimus amor ipsius intime possessi." Um einige Begriffsbestimmungen von Theologen der Gegenwart anzuführen, so ist nach L. Lercher S. J.[4]) die Mystik „die Wissenschaft vom Innewerden und Verkosten göttlicher

---

1) Historisch-politische Blätter 1875, 685.

2) Clm. 18587 fol. 171r.

3) Thomas a Vallgornera O. Pr. Mystica Theologia D. Thomae. Ed. J. J. Berthier O. Pr. I Augustae Taurinorum 1890, 5.

4) L. Lercher, S. J., Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie. Zeitschrift für kathol. Theologie 1918, 44.

Dinge auf Grund einer Verähnlichung und Vereinigung mit ihnen, die vom Heiligen Geiste durch Einflößung einer fühlbaren Liebe zu ihnen bewirkt wird". J. Zahn[1]) versteht unter mystischem Leben „die diesseitige Vollendung der Einigung mit Gott in Erkenntnis und Liebe, wurzelnd in der besonderen Gnade Gottes, sich betätigend im Gebete der Beschauung und sich bewährend in der Heiligkeit des Lebens, häufig, wenngleich nicht notwendig begleitet von außerordentlichen wie inneren so äußeren Gaben". Nach E. Krebs[2]) ist „die Mystik im Sinne der Kirche das Erfahren und Erleben einer von der Gnade bewirkten Vereinigung der Seele mit Gott, bei welcher durch die Gaben des Geistes, insbesondere durch die Gaben des Verständnisses und der Weisheit, die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten bis zum einfachen Wahrnehmen und Schauen der Wahrheit vertieft und geklärt, die Liebe zu Gott und den Menschen wunderbar vermehrt und entflammt, oft zu großen heldenmütigen Entschlüssen entflammt, und die Freude in Gott bis zu einem Vorverkosten der Himmelsseligkeit gesteigert wird". Wenn ich diesen Begriffsbestimmungen noch eine hinzufügen darf, so möchte ich die Mystik im katholischen Sinne definieren als die theologische Wissenschaft von jenen durch die Initiative der Gaben des Heiligen Geistes im Innersten der Seele

---

[1]) J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik[3–5], Paderborn 1922, 34.

[2]) E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 36.

beursachten Akten und Zuständen, in welchen die Seele durch einfaches Schauen, durch Lieben und Verkosten göttlicher Wahrheiten, Werte und Wirkungen ihre übernatürliche Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott erfährt und inne wird. Die Methode der katholischen Mystik[1]) ist eine deduktive und eine induktive oder deskriptive. Die deduktive Methode zielt auf eine spekulative Prinzipienlehre ab, auf eine Ableitung des mystischen Lebens von dogmatischen und auch philosophischen Grundlehren, die induktive oder deskriptive Methode beschreibt die verschiedenen mystischen Phänomene und Zustände. Man wird am besten beide Methoden miteinander verbinden. Man darf ja einerseits bei der Schilderung und Analyse der mystischen Erlebnisse die theologischen Prinzipien nicht außer acht lassen und die Mystik nicht als bloßes Arbeitsgebiet der experimentellen Psychologie auffassen, andererseits wird man auch nicht a priori aus der Gnadenlehre das ganze mystische Leben, ohne induktiv-empirische Kenntnis der mystischen Vorgänge und Tatbestände deduzieren können. Das empirische Material für die katholische Mystik liegt in den Schriften der katholischen Mystiker, in ihren Schilderungen mystischer Selbsterlebnisse geborgen. Um nur in ganz groben Umrissen auf diese Quellen hinzuweisen, so liegt solch wertvolles empirisches Material geborgen in den Konfessionen und in anderen Werken

[1]) Vgl. R. Garrigou-Lagrange, Objet et méthode de la théologie mystique. La vie spirituelle I (1919) tom. 1, 7—19.

des heiligen Augustin, der auch der kirchlichen Mystik mächtige Impulse gegeben hat, in den Meditationen des hl. Anselm von Canterbury, in den Schriften des hl. Bernhard von Clairvaux, des hl. Bonaventura und der hl. Gertrud d. Gr., in den Visionen und Belehrungen der seligen Angela von Foligno, in den Schriften des Heinrich Seuse und in den mannigfachen Aufzeichnungen über das blühende mystische Leben in den deutschen Dominikanerinnenklöstern des 14. Jahrhunderts. Einen bisher unbekannten Mystiker aus der Diözese Eichstätt, dessen Schrifttum überreich an lebenswarmen mystischen Schilderungen ist, konnte ich auf Grund glücklicher handschriftlicher Funde in dem Benediktinermönch Johannes von Kastl (ca. 1400) feststellen[1]). Derselbe ist der Verfasser des Goldenen Büchleins De adhaerendo Deo, das man mit Recht als eine der schönsten und tiefsten mystischen Schriften gefeiert hat und das bisher als ein Werk Alberts d. Gr., als sein Schwanengesang galt. Noch schöner als De adhaerendo Deo scheint mir die noch ungedruckte und ganz unbekannte Abhandlung De lumine increato des Johannes von Kastl zu sein, die uns einen tiefen Einblick in das Innenleben, in den ganzen reinen übernatürlichen Seelenadel eines gottliebenden Mystikers gewährt. Bisher nicht beachtete psychologische Schilderungen der mystischen Erlebnisse

[1]) M. Grabmann, Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo. Tübinger theologische Quartalschrift 1920, 186—235.

einer Frauensperson finden sich in der Schrift De spiritualibus sentimentis et de perfectione spirituali des Tegernseer Benediktiners Bernhard von Waging († 1472)[1]. Um vieles zu übergehen, sei noch auf drei große heilige Mystiker der Neuzeit verwiesen, die in der Schilderung und Beurteilung mystischer Erlebnisse und Zustände Unvergängliches geleistet haben. Es sind dies der hl. Franz von Sales in seinem Theotimus und die beiden großen Heiligen der spanischen Mystik, der hl. Johannes von Kreuz und die hl. Theresia von Jesus, deren Werke wohl als der wertvollste und sicherste Schlüssel zum Verständnis des inneren mystischen Lebens in seinen Grundkräften und mannigfachen Betätigungen bezeichnet und verwertet werden können.

Es würden meine folgenden Darlegungen frischer, anziehender und anschaulicher werden, wenn ich etwa an der Hand der Schriften der hl. Theresia ein möglichst konkretes Bild des mystischen Seelenlebens entwerfen würde.

---

[1]) Vgl. M. Grabmann, Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des Mittelalters. Benediktinische Monatsschrift 1920, 196—202. Die Erklärung des Bernhard von Waging O. S. B. zum Schlußkapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis ad Deum. Franziskanische Studien VIII (1921), 125—135. Über die Persönlichkeit Bernhards von Waging siehe die auch für die Geschichte der Mystik in Deutschland am Ausgang des Mittelalters sehr aufschlußreiche Schrift von Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle (Baeumkers Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV, Heft 2—4, Münster 1915.)

Der mir zur Verfügung stehende Raum gestattet mir leider nicht, diese herzerquickende Wanderung durch die weiten Auen des mystischen Lebens zu unternehmen. Ich bin gezwungen, die mehr doktrinäre und trockenere Form der mystischen Prinzipienlehre zu wählen und allerdings unter Voraussetzung und Benützung dieses empirischen Materials von den so oft mit Nebel umflossenen Höhen der Theorie einen Gesamtüberblick über die katholische Mystik zu geben.

3. System der katholischen Mystik

Das Gesamtbild der Entwicklung und der Vorgänge des mystischen Lebens wird in schärferen und deutlicheren Umrissen uns vor die Seele treten, wenn wir den Hauptinhalt einer systematischen Darstellung der katholischen Mystik kurz uns vorführen. Ich halte mich dabei in den Hauptlinien an die zugleich klar, tief und warm geschriebene Summa Theologiae Mysticae des Philippus a SS. Trinitate († 1671), die auch in neuer Zeit (1874)[1]) wieder-aufgelegt worden ist. Dieser berühmte Theologe aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten, der zugleich eines der besten Lehrbücher der thomistischen Philosophie und einen ausgezeichneten Kommentar zur Summa Theologiae des Aquinaten geschrieben hat, verbindet in seiner mystischen Theologie eine scharfsinnige theologische Spekulation mit gründlicher Kenntnis der mystischen Phänomene und Erlebnisse, bei deren Behandlung er sich hauptsächlich auf die Schriften

[1]) Philippus a SS. Trinitate, Summa Theologiae Mysticae. Lugduni 1656. Neuausgabe in 3 Bänden. Freiburg 1874.

des hl. Johannes von Kreuz und der hl. Theresia stützt. Diese Anwendung von thomistischer Philosophie und Theologie auf die Darstellung mystischer Phänomene, wie sie von diesen zwei großen Heiligen gegeben wird, wird der Entstehung und der Eigenart der spanischen Mystik vollauf gerecht. Während die deutsche Mystik des Predigerordens im 14. Jahrhundert hauptsächlich von der neuplatonisch gerichteten Scholastik Alberts d. Gr. und noch mehr Ulrichs von Straßburg ausgegangen ist[1]), steht die spanische Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Philosophie und Theologie des hl. Thomas. Der hl. Johannes von Kreuz hatte eine gründliche Schulung in der aristotelisch-scholastischen Philosophie durchgemacht[2]), die hl. Theresia stand unter dem weitgehendsten Einfluß führender Thomisten, besonders des Dominikus Bañez[3]). In sehr zahlreichen und umfangreichen Darstellungen der mystischen Theologie ist diese Synthese von thomistischer Spekulation und lebenswarmer spanischer Mystik in der Folgezeit zutage getreten.

Philippus a SS. Trinitate baut sein System der Mystik

---

[1]) Vgl. Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Straßburg 1912, 27 ff.

[2]) Hierüber wird eine Monographie von P. Alois Mager, Die spanische Mystik im Lichte der aristotelisch-thomistischen Philosophie gründlich orientieren.

[3]) Vgl. P. Alvarez, O. Pr., Santa Teresa y el padre Bañez. Madrid 1882. Martin, Santa Teresa di Jesus y la Orden de Predicatores, Avila 1909.

auf der bekannten Dreiteilung der Via purgativa, illuminativa, unitiva, des Weges der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung auf. Es ist dieses Schema der Κάθαρσις ἔλλαμψις und der τελείωσις oder ἕνωσις vor allem durch den Pseudo-Areopagiten aus der griechischen Philosophie, aus dem Neuplatonismus des Proklos übernommen und damit in die christliche Mystik eingeführt worden[1]). Wie auch auf anderen theologischen Gebieten sind hier Formeln und Fachausdrücke der griechischen Antike verwertet und mit neuem christlichen Inhalt erfüllt worden. In der deutschen Mystik hat Heinrich Seuse diesen Dreiweg so ausgedrückt[2]): Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet werden in der Gottheit.

Die via purgativa, der Weg der Reinigung, der Weg der Anfangenden, schließt die aktive und passive Loslösung der verdorbenen menschlichen Natur vom Sündhaften und ungeordnet Irdischen in sich und erstreckt sich sowohl auf das Erkennen wie auch auf das Begehren. Die aktive, vom Menschen selbst unter dem Einfluß der Gnade betätigte Reini-

---

[1]) Über den Einfluß des Pseudo-Areopagiten auf die Mystik vgl. die trefflichen Ausführungen bei E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik 109—115.

[2]) H. Denifle, Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse. München 1876, 248. K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, 168.

gung und Erneuerung geht als die gewöhnliche der passiven, von Gott bewirkten außerordentlichen Reinigung voraus. In bezug auf das Erkennen sucht die aktive Reinigung Gedächtnis, Phantasie und Verstand von allen irdischen, von Gott ablenkenden Inhalten zu reinigen. Mittel dieser aktiven Reinigung der Erkenntniskräfte sind das mündliche und innerliche Gebet, geistliche Lesung, Gewissenserforschung, häufige Beichte und häufige (tägliche) hl. Kommunion, die Betrachtung der Wohltaten Gottes, der Geheimnisse der Erlösung, des Leidens Christi, der eigenen Sünden, des Elendes dieses Erdenlebens und der letzten Dinge. Die aktive Reinigung des affektiven Seelenlebens, des Begehrens vollzieht sich durch Buße und Abtötung, durch Mäßigung und Beherrschung der Leidenschaften, überhaupt durch Abtötung des ganzen inneren und äußeren Menschen.

Die passive Reinigung, die von Gott außerhalb der Berechnung und Absicht des Menschen ins Werk gesetzt wird, ist eine Reinigung sowohl der sensitiven als auch der geistigen Seelenkräfte. Die erstere vollzieht sich durch lästige Versuchungen gegen die Keuschheit, durch Nachstellungen seitens der Menschen, durch Verlust äußerer Güter, durch Krankheiten, durch Entziehung alles fühlbaren Trostes, mitunter auch durch göttliche Zulassung dämonischer Anfeindungen und Quälereien. Formen und Mittel der Reinigung und Entblößung der geistigen Seelenkräfte sind Versuchungen gegen den Glauben, Versuchungen zur Verzweiflung, Ent-

ziehung jeglichen Trostes, Ängstlichkeit und Skrupeln, das Gefühl der Gottverlassenheit, die Versuchung zum Murren gegen Gott und zur Gotteslästerung, der Gedanke verdammt zu sein usw. Der hl. Johannes von Kreuz nennt diese passive Reinigung der sensitiven Seelenkräfte „die dunkle Nacht der Sinne“, diejenige der geistigen Seelenpotenzen „die dunkle Nacht des Geistes“.

Für das Verständnis der via illuminativa, des Weges der Erleuchtung, des Weges der Fortschreitenden, bespricht Philippus a SS. Trinitate zuerst den Unterschied zwischen der vita activa und vita contemplativa. Während das tätige Leben vorwiegend den Werken der Liebe und des Seeleneifers sich hingibt, sammelt sich die Seele im beschaulichen Leben in sich selbst, entzieht sich möglichst irdischem Tun, sitzt gleich Maria, die den besten Teil erwählt, zu den Füßen des göttlichen Meisters, und beschäftigt sich ausschließlich mit seiner Wahrheit und Liebe und findet ihr volles Glück darin, Gott anzuhangen. Das beschauliche Leben ist vollkommener als das tätige[1]).

Die Hauptfunktion des beschaulichen Lebens ist die contemplatio, die Beschauung, die ja das eigentliche Wesenselement der Mystik ausmacht. Das Wort contemplatio (*θεωρία*) ist der griechischen Philosophie entlehnt. Aristoteles sieht in der *θεωρία τῆς ἀλη θείας* den Grund der menschlichen Glück-

---

[1]) Vgl. hierüber die Darlegungen des hl. Thoma S. Th. 2 II qu. 179—183.

seligkeit. Auch im Neuplatonismus kommt der ϑεωρία eine bedeutsame Stelle zu. Indessen ist diese ϑεωρία im Sinne rein verstandesmäßiger Erkenntnis, wie die Griechen sie auffaßten, keineswegs identisch mit der contemplatio der christlichen Mystik. Es ist auch hier ein Begriff der Antike mit neuem christlichen Inhalt ausgefüllt worden. In der contemplatio, in der Beschauung der christlichen Mystik, ist die Karitas, die christliche Gottesliebe, ein wesentliches Element. Diese Beschauung ist, wie Philippus a SS. Trinitate mit Recht bemerkt, eine contemplatio Dei, ad quam movet caritas. Die Beschauung ist in der christlichen Mystik nicht bloße kalte Verstandestätigkeit, sie gründet und mündet in inniger Gottesliebe, sie ist liebeglühendes Gebet der gottverbundenen Seele.

Wenn wir das Wesen der contemplatio näher untersuchen, so ist sie nach dem hl. Thomas: veritatis divinae simplex intuitus (S. Th. 2 II, qu. 180 a. 3), der einfache Anblick der göttlichen Wahrheit. Johannes von Kreuz hat für die mystische Beschauung die Ausdrücke ciencia secreta de Dios (Geheimes Wissen von Gott) und advertencia amorosa simple y sencilla (ein liebendes, einfaches und schlichtes Aufmerken auf Gott). P. Jeiler gibt folgende Begriffsbestimmung der Beschauung[1]): „Die Beschauung ist Erhebung des Geistes

---

[1]) J. Jeiler O. F. M. in seinem vorzüglichen Artikel: Beschauung im Kirchenlexikon II², 498. Vgl. auch P. Fr. Hatheyer S. J., Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Ekstase. Festschrift Suarez. Innsbruck 1917, 75—122.

und Herzens zu Gott durch einfache, mit flammenden Affekten verbundene Anschauung des Göttlichen." Die Beschauung ist ihrer intellektuellen Seite nach eine Betätigung geistiger Intuition d. h. der unmittelbaren einfachen Wahrheitserkenntnis ohne nachdenkendes und schlußfolgerndes Suchen und Finden der Wahrheit, wie dies Sache der meditatio, der Betrachtung ist. Auf natürlichem Gebiet ist die Art und Weise, wie wir die von selbst einleuchtenden Prinzipien ohne Schlußfolgerung erkennen und durchschauen, ein Analogon der in der mystischen Beschauung sich vollziehenden Wahrheitserkenntnis.

Dispositionen zur Beschauung sind: Ein bußfertiges und abgetötetes Leben, wie es sich eben auf dem Wege der Reinigung betätigt, besonders Abtötung der Affekte, Übung der moralischen Tugenden, Stillschweigen und Zurückgezogenheit, beharrliche Übung des betrachtenden Gebetes und Vergegenwärtigung Gottes. Im Ordensstande sind die drei Gelübde, welche die Hemmnisse der vollen Entfaltung der göttlichen Liebe beseitigen wollen, eine günstige Vorbereitung und Vorbedingung für ein Leben der Beschauung. Wirkungen der Beschauung sind große Seelenreinheit, Verachtung des Irdischen, freudige Ertragung des Erdenleides, vollkommene Liebe Gottes und überquellende Freude im treuen Dienste Gottes, Sehnsucht nach der Anschauung Gottes, Ahnung und Vorgeschmack himmlischer Seligkeit. Primärer Gegenstand der Beschauung ist Gottes Wesenheit und Drei-

faltigkeit und die göttlichen Eigenschaften, sekundärer Gegenstand sind die natürlichen und übernatürlichen Werke und Wohltaten Gottes.

Die contemplatio zerfällt in eine gewöhnliche oder erworbene auch aktive Beschauung (contemplatio ordinaria, acquisita, activa) und in eine außerordentliche oder eingegossene, auch passive Beschauung. Man unterscheidet danach auch eine illuminatio activa und illuminatio passiva der Seele. Die gewöhnliche oder erworbene Beschauung entspricht eben der gewöhnlichen Gnadenführung des Menschen, sie wird vom Menschen durch seine eigene Tätigkeit mit Hilfe der aktuellen Gnade erworben und in einer der natürlichen Betätigungsweise der menschlichen Seelenkräfte konformen Weise ausgeübt. Sie ist die Fortentwicklung, der Höhepunkt, ein komplettierender Akt der Betrachtung. Die Betrachtung geht hier in intuitive liebende Erkenntnis des Göttlichen, in Beschauung über. Mit dieser aktiven Erleuchtung der menschlichen Seele nach ihrem Erkennen geht auch eine aktive Erleuchtung des affektiven Seelenlebens durch eine höhere und vollkommenere Form der christlichen Tugendübung und Vergeistigung der Frömmigkeit Hand in Hand. Die mystische Beschauung im eigentlichen und engeren Sinne ist die contemplatio extraordinaria, infusa, passiva. Die außerordentliche eingegossene und passive Beschauung wird durch eine die Grenzen des gewöhnlichen Gnaden- und Tugendlebens überschreitende und daher von der hl. Theresia in einem

ganz spezifischen Sinne als übernatürlich bezeichnete Einwirkung des Hl. Geistes auf die Seelenkräfte ermöglicht und vollzieht sich in einer Art und Weise, die mehr der reingeistigen Natur des Engels als dem sinnlich-geistigen Wesen des Menschen entspricht. Prinzip dieser Beschauung ist ein außerordentlicher Einfluß des Hl. Geistes, womit auch ihr passiver Charakter erklärt ist. Diese Beschauung heißt außerordentlich in dem Sinne, daß sie nicht der Initiative der unter dem Einfluß der Gnade sich vollziehenden übernatürlichen Eigenbetätigung des Menschen entspringt, sondern aus einem besonderen Eingreifen und Einwirken des Hl. Geistes hervorquillt. An sich ist auch die passive oder eingegossene Beschauung die normale und ordnungsgemäße Höhenentwicklung des geheimnisvollen Lebens der heiligmachenden Gnade, wie dies die traditionelle Auffassung der großen katholischen Mystiker aller Jahrhunderte gewesen ist. Es ist nach der Lehre der Mystiker z. B. des hl. Bonaventura der nach Vollkommenheit strebenden Seele ein demütiges Verlangen nach der Beschauung gestattet und nützlich. Diese Beschauung heißt nicht passiv in dem Sinne, als ob die Seelenkräfte dabei gar nichts wirkten, sondern passiv deswegen, weil die eigene Tätigkeit hinter derjenigen des Hl. Geistes ganz zurücktritt und oft ganz dem Bewußtsein entschwindet. Dieses übernatürliche Prinzip, aus dem diese eingegossene Beschauung hervorgeht, ist der Hl. Geist durch seine Gaben, durch die Gaben der Wissenschaft, des Verstandes und der Weisheit, in aller-

erster Linie durch die Gabe der Weisheit. Die Lehre von den sieben Gaben des Hl. Geistes ist von größter Tragweite für das Verständnis des Wesens der christlichen Mystik. Am tiefsten hat hierüber im Anschluß an den hl. Thomas der spanische Thomist Johannes a Sto. Thoma geschrieben[1]. Der französische Dominikanertheologe Garrigou-Lagrange, einer der genialsten spekulativen Theologen der Jetztzeit, bezeichnet als das charakteristische Moment der Mystik: la prédominance des dons du Saint-Esprit, das Vorherrschen der Gaben des Hl. Geistes. Das gewöhnliche christliche Gnaden- und Tugendleben, bei dem auch unter dem Einfluß der Gnade mehr die Aktivität und Initiative des Menschen zur Geltung kommt, vollzieht sich mehr modo humano secundum regulam rationis, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, während das mystische Leben, das durch die Initiative und Aktivität der Gaben des Hl. Geistes zustandekommt, modo divino, ultra humanum modum sich betätigt[2]. Die für das mystische Leben besonders in Betracht kommenden Gaben des Hl. Gei-

---

[1]) J o a n n e s a S. T h o m a O. Pr., Cursus theologicus. In S. Th. 1 II qu. 68—70. Neuausgabe von L. Vivès, Paris 1885, VI, 572—712. Vgl. auch den vortrefflichen Artikel von A. G a r d e i l O. Pr., Dons du Saint-Esprit, im Dictionnaire de théologie catholique IV, 1728—1781. Eine bisher nichtbeachtete Darstellung der Lehre von den Gaben des Hl. Geistes und den acht Seligkeiten in ihrer mystischen Bedeutung gibt der Dominikanermystiker Gerhard von Sterngassen im 2. Teile seines ungedruckten Pratum animarum cod. 126 des Priesterseminars zu Trier und Clm. 13587.

[2]) S. Th. 1 II qu. 68 a 1; III Sent. d. 34 qu. 1 a 1.

stes sind das donum intellectus, die Gabe des Verstandes oder der Einsicht, das donum scientiae, die Gabe der Wissenschaft, und das donum sapientiae, die Gabe der Weisheit. Der Glaube ist die Grundlage unserer übernatürlichen Erkenntnis, er stimmt der geoffenbarten Wahrheit mit Sicherheit bei, ohne sie einzusehen. In diese Wahrheiten einzudringen, sie klar zu erfassen, soweit dies unbeschadet des Geheimnischarakters hienieden möglich ist, dazu wird die Seele durch die Gabe des Verstandes, der Einsicht, durch den Hl. Geist erhoben. Intellectus ist ja im Sprachgebrauch der christlichen Philosophie Intuition, vor allem klares, ohne mühsames Schlußfolgern sich betätigendes Erkennen der obersten Prinzipien. Das donum scientiae, die Gabe der Wissenschaft, stellt in unserem Urteil die richtigen Beziehungen zwischen dem Übernatürlich-Göttlichen und dem Irdischen her. Scientia, Wissenschaft, ist im Sprachgebrauch der christlichen Philosophie Funktion und Ergebnis der auf die obersten Prinzipien sich stützenden Schlußfolgerung. Das donum sapientiae, die Gabe der Weisheit, bewirkt ein richtiges, an Gott orientiertes, aus einer inneren Verwandtschaft und lebendigen Vertrautheit mit den übernatürlichen göttlichen Dingen (secundum connaturalitem ad res divinas) fließendes Urteil über das Übernatürliche und Göttliche, ein übernatürliches liebendes und erlebendes Kosten desselben: Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus. Joh. Ruysbroek redet von einer schmeckenden Weisheit. In der Gabe der Weisheit

kommt besonders das affektive Moment der Karitas, der flammenden Gottesliebe zur Geltung, in ihr betätigt sich so die cognitio experimentalis Dei, jener zugleich intellektuelle und affektive Kontakt unseres höchsten geistigen Seelenlebens mit dem dreieinigen Gott, zu dem wir durch die heiligmachende Gnade in ein geheimnisvolles Verhältnis der Naturverwandtschaft, der Naturteilnahme, treten. Der hl. Thomas teilt dem donum sapientiae die Kontemplation zu, da die Beschauung eine Erkenntnis ist, die ihren Anfang und ihren Zielpunkt in der Karitas, in der göttlichen Liebe hat.

Von diesem erhabenen donum sapientiae berührt und bewegt, wird sich die Seele, von inniger Liebe zu Gott durchglüht, in der mystischen Beschauung der innersten Gegenwart Gottes lebendig bewußt. Im innersten Heiligtum der Seele wird mit großer Seligkeit und Süßigkeit diese Gottesgegenwart wahrgenommen und alle Kräfte der Seele kehren sich in dieses innerste Heiligtum der Seele, wo die übernatürliche Gegenwart Gottes sich kundgibt. So finden wir in den Gaben des Hl. Geistes, in welchen die Seele sich vom geheimnisvollen Wehen, vom instinctus Spiritus Sancti willig leiten und höhertragen läßt, namentlich im donum sapientiae, den Erklärungsgrund für die Beschauung, für die eingegossene und übernatürliche Beschauung als das mystische Zentralphänomen.

Philippus a SS. Trinitate, um wieder zu unserem Gewährsmann zurückzukehren, unterscheidet und schildert verschie-

dene Stufen der Kontemplation. Gewöhnlich ist die Beschauung mit Phantasievorstellungen verbunden. Mitunter nimmt die Beschauung ein solches Maß intensivster Hingabe des Geistes an das Göttliche an, daß die Phantasievorstellungen nicht mehr ins Bewußtsein treten und überhaupt eine Entrückung der Sinnestätigkeit gegeben erscheint. Im Übermaß des Staunens und der Bewunderung über Gottes unendliche Vollkommenheit, ganz überwältigt von Liebe und Seligkeit ist die Seele in Zuständen der Beschauung, die allerdings nicht lange andauern, für das, was von außen an sie herantritt, unzugänglich, es tritt als psychologische Folgeerscheinung tiefer übernatürlicher Beschauung die Verzückung, Ekstase (raptus) ein. Dieselbe beruht schließlich auf dem psychologischen Gesetz, daß gesteigerte Tätigkeit der einen Seelenkraft ein Zurücktreten der Tätigkeit der andern in der gleichen Seelensubstanz wurzelnden Seelenpotenz zur Folge hat. Eine in der Mystik vielfach besprochene Form der Beschauung ist die contemplatio in caligine divina, die Beschauung im göttlichen Dunkel. Gott wohnt in einem unzugänglichen Lichte, das, obschon in sich unendlich klares Licht, doch wegen der absoluten Geistigkeit Gottes für jeden geschaffenen, in seiner natürlichen Kraft sich betätigenden Intellekt Dunkel und Finsternis ist. Wenn nun diese göttliche Unbegreiflichkeit durch ein außerordentliches, die Augen des Geistes gewissermaßen blendendes Licht, zum Gegenstand der Beschauung wird und die Seele klar erkennt,

daß Gott das reinste, vollkommenste und einfachste Sein, die unendliche Güte usw. ist, dann ist diese contemplatio in caligine divina gegeben. Alle Stufen und Formen der Beschauung bewegen sich im gleichen Rahmen des Glaubens, für den Gottes Wesen mit einem Schleier verhüllt ist, durch den allerdings Strahlen der unendlichen göttlichen Lichtfülle sich ab und zu ergießen. Nur in ganz wenigen Fällen wird die irdische contemplatio zu einer vorübergehenden unmittelbaren Anschauung Gottes selbst, die durch eine vorübergehende Mitteilung des Glorienlichtes und totale Suspension jeder Sinnestätigkeit möglich wird. Nach dem hl. Thomas ist eine solche vorübergehende Gottesanschauung nur Moses und dem hl. Paulus zuteil geworden[1]. Manche Theologen teilen auch Maria im Moment der Menschwerdung des Logos diesen himmlischen Akt der visio beatifica zu. Daß der hl. Benedikt in einer feurigen Kugel unmittelbar Gottes Wesen geschaut habe, wird vom hl. Thomas verneint[2].

Am Schluß des zweiten Teiles seiner Darstellung der mystischen Theologie handelt Philippus a SS. Trinitate noch einläßlich von Begleiterscheinungen der contemplatio, die aber nicht immer mit der Beschauung verbunden sind, und die überhaupt nicht zum Wesen der Mystik gehören. Es sind dies Visionen, Privatoffenbarungen und andere ähnliche außerordentliche Vorgänge und Erscheinungen. Hier ist der

[1]) S. Th. 2 II qu. 175 a 3.

[2]) Quodlib. I, 1.

Täuschung und auch pathologischen Zuständlichkeiten ein weiter Spielraum gegeben. Philippus a SS. Trinitate wie auch die anderen Theoretiker der Mystik — es sei hier bloß an die gründlichen Darlegungen Zahns erinnert[1]) — geben die Kriterien an, an denen echte Visionen und Privatoffenbarungen von falschen und krankhaften sich unterscheiden lassen. In der mittelalterlichen Literatur hat besonders der hl. Vinzenz Ferrerius in seinem goldenen Traktat De vita spirituali in scharfer Weise sich gegen das ungesunde Verlangen nach Visionen, Privatoffenbarungen und anderen außerordentlichen Erlebnissen gewendet.

Der dritte Teil der Summa theologiae mysticae des Philippus a SS. Trinitate ist der via unitiva, dem Weg der Vereinigung der beschauenden Seele mit Gott, gewidmet. Die im zweiten Teil geschilderte Beschauung wird hier in ihren hinieden möglichen und bei mystischen Seelen wirklich gewordenen höchsten Formen dargelegt. Es ist ungemein schwierig, sich über das Wesen dieser unio mystica klar zu werden. Die Seele wird hier durch die Kraft des Hl. Geistes und durch die göttliche Liebe gewissermaßen in das Licht und die Glut der Gottheit transformiert, es vollzieht sich ein geheimnisvoller Kontakt zwischen Gott und der Seele, die sich der Vereinigung mit Gott bewußt wird. Die geistigen Fähigkeiten der Seele hangen, soweit der Zustand dieses Er-

---

[1]) J. Zahn a. a. O. 412—652.

denlebens es zuläßt, Gott an, sind ganz in Gott versunken, von Gott ergriffen und erfüllt. Wir haben über diesen Zustand ergreifende Schilderungen der seligen Angela von Foligno, des hl. Bonaventura, der hl. Theresia und des hl. Johannes von Kreuz. Die Mystiker, z. B. der hl. Bernhard, Dionysius Cartusianus, verdeutlichen diese actualis fruitiva unio animae contemplativae cum Deo, diese genießende beseligende mystische Einigung der beschauenden Seele mit Gott durch das Symbol der Verlobung und Vermählung, durch das matrimonium spirituale, wozu das in der Mystik viel verwertete Hohelied reiche Anregung bietet[1]). In der Gliederung der die mystische Einigung teils unmittelbar vorbereitenden teils ausmachenden Stufen der Beschauung sind die Mystiker nicht einig. Der hl. Bonaventura z. B. unterscheidet sechs Stufen der Beschauung. Der hl. Johannes von Kreuz unterscheidet drei Stufen des eigentlichen mystischen Gebetes und Lebens: Das Gebet der Ruhe, das Gebet der Vereinigung, das Gebet der geistigen Vermählung. Die hl. Theresia[2]) hat in ihrem letzten Werke: „Die innere Seelenburg“

---

[1]) Mystische Kommentare zum Hohenlied schrieben Thomas Gallo von Vercelli, Nikolaus Kempff von Straßburg, Luis de Ponte und neuestens Arintero.

[2]) Über die Lehre der hl. Theresia vom Gebet vgl. P. Alphonse de la Mère douleureuse O. C. D., Pratique de l'oraison mentale et de la perfection d'après Sainte Thérèse et Jean de la Croix. Lille 1909. Derselbe, Pratique journalière de l'Oraison et de la contemplation divine

unter dem Bilde von sieben Wohnungen drei vormystische und vier mystische Gebetsstufen unterschieden. Die vier mystischen Gebetsstufen oder Wohnungen sind das Gebet der Ruhe, das Gebet der Vereinigung, das ekstatische Gebet oder das Gebet der mystischen Verlobung, das Gebet der mystischen Vermählung mit Gott. Es sind die Grenzen zwischen den einzelnen mystischen Gebetsstufen nicht so leicht scharf und deutlich zu ziehen, das Gebet der Vereinigung und das Gebet der Ekstase fließen schließlich in eine Gebetsform zusammen. Von den neueren Mystikern hat A. Poulain, dessen Stärke in der deskriptiven Methode, in der scharfen Zeichnung mystischer Tatbestände liegt, diese mystischen Gebetsstufen eingehend nach ihren Hauptkennzeichen dargestellt. Ich kann hier nur kurz im Anschluß an die hl. Theresia, an Philippus a SS. Trinitate und P. J. Jeiler diese mystischen Gebetsformen charakterisieren.

Den eigentlich mystischen Gebetsformen geht voraus das Gebet der übernatürlichen Sammlung, in welchem die Seelenkräfte sanft nach innen gezogen und ganz in Gott gesammelt sind, die Seele überläßt sich ganz der Leitung Gottes und ist in heiliger Ruhe und Sorglosigkeit. Dieses Gebet übernatürlicher Sammlung ist die Vorstufe zum Gebet der Ruhe, oder wie die hl. Theresia es auch nennt, Gebet der göttlichen Süßig-

---

d'après la méthode de Sainte Thérèse et de Saint Jean de la Croix. Lille 1915. P. Joseph vom Hl. Geiste O. C. D., Gebetschule der hl. Theresia. Regensburg 1911.

keit. In der Seele entsteht Ruhe und Frieden von ungemein großer Seligkeit, ein Vorgeschmack des himmlischen Friedens, die Seele erkennt, daß sie in die Nähe ihres Gottes gekommen ist und daß sie in Gott übergeformt werden soll. Die Potenzen der Seele sind nicht gebunden, Gedächtnis und Verstand sind frei in ihrer Tätigkeit, nur der Wille ist gebunden und in Gott gefestiget. Die Seele ist in diesem Zustand, der ganze Tage auch unter äußerer Beschäftigung andauern kann, voll von Zuversicht, daß sie zum Genusse ihres Gottes gelangen kann, sie glüht vor Verlangen, etwas für Gott zu tun und zu leiden, und im Genuß göttlicher Süßigkeit erachtet sie alle Erdenfreuden für Kehricht.

Eine höhere Stufe ist das Gebet der Vereinigung. Hier ist nicht bloß der Wille, sondern auch der Verstand mit Gott vereinigt und in Gott gefestigt. Die Zerstreuungen, wenigstens die des Verstandes, sind vollständig geschwunden. Die Seele ist für die Dinge dieser Welt und für sich selbst, wie die hl. Theresia sich ausdrückt, ganz eingeschlafen, unfähig hierüber nachzudenken, sie ist ganz wach für Gott und mit all ihren Kräften ausschließlich mit Gott beschäftiget und kann sich nur schwer von Gott losringen. Es tritt jener Zustand ein, den Johannes von Kastl also schildert[1]: nec cogitare nec intelligere nec amare nec memorare potest nisi Deum pariter et de Deo: creaturas autem alias et seipsum non videt nisi tantum

---

[1]) Johannis Castellensis De adhaerendo Deo, cap. 6.

in Deo nec diligit nisi solum Deum nec memoratur de eis vel de se nisi in Deo. Namenloses inneres Glück durchflutet die Seele. Dieses Gebet der Vereinigung kann sich zum Gebet der Ekstase steigern. Die Gottesliebe wird so glühend, das innere Glück so übermächtig, Gottes Vollkommenheiten machen einen so tiefen überwältigenden Eindruck auf die beschauende Seele, daß die Sinnestätigkeit, das sinnliche Gefühlsvermögen und die Bewegung sistieren und die Seele gleichsam losgelöst vom Körper zu Gott strebt. Es treten in diesem Zustand der Entrückung und Verzückung auch häufig Visionen ein, für deren Unterscheidung von Halluzinationen die hl. Theresia sichere Normen angibt. Es gibt imaginative, in Vorstellungen und Bildern religiösen Inhalts bestehende und rein intellektuelle oder Verstandesvisionen.

Den Gipfelpunkt der Beschauung und des mystischen Lebens bildet das Gebet der geistlichen Vermählung oder der umformenden Vereinigung, die mystische Union. Jeiler geht zur Erklärung dieser höchsten Stufe und Form des mystischen Lebens auf die durch die heiligmachende Gnade gegebene Teilnahme der Seele an der göttlichen Natur und Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele des Gerechtfertigten zurück[1]).

---

[1]) Jeiler a. a. O. 508. Nach Scheeben „erklärt sich daraus, daß die Liebe schon in diesem Leben der Substanz nach dieselbe ist mit der Liebe des Himmels und daß folglich in der Liebe schon eine vollkommene Partizipation der göttlichen Natur gegeben ist, uns zum Teil, weshalb es in der Mystik ein übernatürliches Schauen Gottes gibt. In dieser

Diese allen Gerechtfertigten gemeinsame Gottvereinigung erhält eine aktuelle Steigerung und Betätigung in der Vereinigung mit Gott durch die aktuelle übernatürliche Liebe. Diese Vereinigung mit Gott ist entweder eine Union des Affektes oder eine aktive, welche in der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem Willen Gottes besteht, oder eine passive, genießende (unio fruitiva, transformativa), die ein unmittelbares Wahrnehmen, Genießen und Kosten Gottes ist. Dieselbe wird durch eine gnadenvolle Offenbarung Gottes im Zentrum der Seele, im innersten Heiligtum der Seele (illapsus passivus) bewirkt. Allerdings wird in dieser vertrauten Enthüllung des Angesichts Gottes der Geheimnisschleier vom Wesen Gottes für die menschliche Erkenntnis nicht hinweggenommen, aber der Wille erhebt sich über das Können der Erkenntnis hinaus wunderbar von Gott gezogen zum unmittelbaren liebenden Genuß des höchsten göttlichen Gutes. Die Mystiker haben hier die vom hl. Bonaventura und auch vom hl. Thomas gelehrte Wahrheit verwertet, daß die Seele in höherem Maße lieben als erkennen kann, wenn auch das Erkennen der Liebe

---

Liebe, als dem höchsten ebenbildigen Bilde Gottes, schauen wir ihn, der von seinem Wesen uns vorzüglich geoffenbart hat, daß es die Liebe ist. Dies ist das Schauen Gottes, welches reine Seelen haben, die experimentelle Erkenntnis, welche Gott in sich kostet und einen Vorgeschmack von dem hat, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." M. J. Scheeben, Natur und Gnade. Neuherausgegeben von M. Grabmann, München 1922, 235 Anm. Vgl. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 411 ff.

vorhergeht. „Wenn die Vernunft und der Verstand“, so bemerkt Ruysbroeck[1]), „vor der göttlichen Klarheit Halt machen und draußen vor dem Tore bleiben müssen, so will die minnende Kraft dennoch weiter, denn sie wird gleich dem Verstande aufgefordert und eingeladen, und sie ist blind und will genießen. Genießen aber beruht mehr im Kosten und Fühlen als im Verstehen. Deshalb will die Liebe auch da weiter, wo der Verstand draußen bleiben muß.“ Diese mystische Union, welcher gewöhnlich noch große läuternde Seelenleiden vorauszugehen pflegen, wird mit ganz außerordentlichen Gnadenwirkungen eingeleitet. Häufig wird die Seele mit einer intellektuellen Verstandesvision von der heiligsten Dreifaltigkeit begnadigt. Überhaupt ist eine ungemein beseligende Vertrautheit mit den drei göttlichen Personen für die höheren Formen der Mystik charakteristisch. Die Seele erlebt die volle Wahrheit der Worte des Herrn Joh. 14, 23—26: „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“

Gottes Gegenwart wird in diesem erhabenen Zustand fast unausgesetzt in der Seele wahrgenommen. Der Geist wird durch keine Zerstreuungen von Gottes Gegenwart abgelenkt, Trockenheit und innere Verwirrung finden sich nicht in der Seele, über die volle Sabbatruhe ausgegossen ist. Innenkehr

[1]) Jan van Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Übersetzung von Willibrord Verkade O. S. B. 133.

und Verinnerlichung haben ganz und gar die Seele in ihrem Hingegebensein an Gott ergriffen. Sinne und Phantasie treten von ihrer Tätigkeit zurück. Das Gedächtnis ist mit göttlichem Inhalt erfüllt, der Intellekt strahlt von den erhabensten Erleuchtungen, der Wille ist von den heiligsten Begierden glühend. Die ganze Seele ist von göttlichem Glücke durchgossen. Die Seele ist sich bewußt, daß Gott im Innersten ihres Wesens, im Seelengrund bei all ihren höheren übernatürlichen Akten wirkt, daß sie teilhat am Leben und Wesen Gottes, daß sie in Gott umgeformt, Gott ähnlich geworden ist, daß sie ganz und gar in Gott und für Gott und durch Gott lebt.

Die für diesen Zustand der mystischen Union mehrfach in der mystischen Literatur gebrauchten Ausdrücke: mystischer Tod, mystische Vernichtung, Transformation in Gott[1]) usw. wollen und dürfen nicht im phanteistischen Sinne gedeutet werden. Die menschliche Seele verliert in dieser Erhebung zu erhabener Teilnahme am göttlichen Sein und Wirken ihr persönliches Selbstsein nicht. Die Kirche hat die pantheistische Auffassung, daß die Seele in der mystischen Gottvereinigung ganz in Gott untergehe, ebenso verurteilt wie auch die quietistische Lehre, daß für den Mystiker die Übung des christ-

---

[1]) Vgl. über den mystischen Tod die tiefe Abhandlung von P. N. Osende O. Pr., Les Etapes de la Vie intérieure. La vie spirituelle 1921, tom. II 241—288. Der hl. Johannes von Kreuz handelt hierüber in klassischer Weise in seinem „Geistlichen Wechselgesang zwischen der Seele und Christus ihrem Bräutigam“ und in seiner „Lebendigen Liebesflamme“.

lichen Tugendlebens und des kirchlichen Kultlebens überflüssig werde[1]). Die katholische Mystik weist nachdrücklichst darauf hin, daß mit der höchsten Form der mystischen Beschauung in der via unitiva die Übung der christlichen Tugenden in heroischem Grade Hand in Hand geht. Philippus a SS. Trinitate hat ein ergreifendes Kapitel über die heroische Übung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, der Demut, des Gehorsams, der reinen Meinung und Absicht, der Bußstrenge, der Keuschheit, Armut, Geduld, Sanftmut, Barmherzigkeit usw. geschrieben. Die Lehre des hl. Thomas, daß die Innerlichkeit und Tiefe des mystischen Lebens erst recht zu einem begeisterten und opfervollen Wirken für das Reich Gottes und für die Rettung der Seelen (contemplata aliis tradere) befähigt und antreibt, hat durch den unermeßlichen Segen, den hochgemute mystische heilige Seelen — ich erinnere bloß an die hl. Katharina von Siena und die hl. Theresia — für Kirche und Menschheit gebracht haben, eine geschichtliche Bestätigung und Bewährung gefunden. Auch in unseren Tagen wird das Gebet und Opferleben beschaulicher Seelen und beschaulicher Orden eine verborgene, aber um so tiefer wirkende Kraftquelle für die Kirche Gottes sein.

---

[1]) Über den Quietismus vgl. jetzt P. Dudon S. J., Le quietiste Michel Molinos S. J. Paris 1921. Sehr wertvolle handschriftliche Materialien über die Verurteilung des Quietismus finden sich in Codd. P. 176 bis 179 der Biblioteca Vallicellana zu Rom.

4. Zur Psychologie der Mystik

Nachdem wir in einem theologisch-systematischen Überblick den Inhalt und die zur Vereinigung mit Gott führenden Wege der christlichen Mystik kennengelernt haben, müssen wir uns noch kurz die Frage beantworten: Worin besteht unter spezifisch psychologischem Gesichtspunkt das Wesentliche des mystischen Erlebnisses[1])? Das Grundlegende im mystischen Erlebnis dürfte nach den Selbstbekenntnissen mystischer Seelen sich so bestimmen lassen: Gott offenbart sich durch sein Wirken und seine Wirkungen in der Seele so, daß diese sich dieser göttlichen Gegenwart und Berührung bewußt wird, die Mystik ist das Innewerden des im Innersten

[1]) Vgl. J. Pacheu, Introduction à la psychologie des mystiques, Paris 1901; Psychologie des mystiques chrétiens, Paris 1909; Les mystiques interprétés par les mystiques. Revue de philosophie XIII (1913), 616—650. A. Farges, Les Phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques, Paris 1921. Vgl. zu Farges die beachtenswerten kritischen Bemerkungen von P. Garrigou-Lagrange O. Pr. in La vie spirituelle 1922, tom. I, 388 ff.

der Seele wirkenden, das ganze Seelenleben an sich ziehenden und mit übernatürlichen Inhalten durchleuchtenden und durchglühenden Gottes. Es zeigt sich uns so das mystische Erlebnis als Bewußtsein des von Gott Ergriffen- und Berührtwerdens, als ein Erfahren und Erleben der erleuchtenden, entflammenden und beseligenden Gegenwart Gottes. Es werden in vollem Maße Christi Worte wahr: Si quis diliget me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsium (Joh. 14, 21). Der hl. Bonaventura drückt diese cognitio Dei experimentalis kurz so aus: Deus in aliquo effectu interiori agnoscitur. (II. Sent dist. 23 a. 2, qu. 3)[1]. Der Mystiker ist sich bewußt, daß dieses innerliche Berührtwerden von Gott, diese Offenbarung von Gottes Gegenwart nicht menschlichem Bemühen, menschlicher Iniative zu danken ist, sondern daß über den Verlauf des gewöhnlichen Gnadenlebens hinaus Gott die Seele an sich zieht und sie das im Gnadenleben bestehende freundschaftliche, ja bräutliche Verhältnis kosten und erleben läßt.

Die Mystiker, nicht imstande, den ganzen Reichtum und das tiefe reine Glück dieser von ihnen empfundenen Gottvereinigung und Gottumarmung in menschlicher Sprache darzustellen, bedienen sich vielfach der Analogie der Sinne, mit

---

[1]) Über die Mystik des hl. Bonaventura vgl. die tiefeinführende Abhandlung von P. Ephrem Longpré O. F. W., La théologie mystique de S. Bonaventure. Archivum Franciscanum Historicum XIV (1921), 36—108.

denen wir mit der Außenwelt in innigen Kontakt treten, besonders des Tastsinnes. Es sind dies gleichsam übernatürliche geistige Sinne, Organe der mystischen Wahrnehmung von Gottes innerseelischer Gegenwart und Wirksamkeit. Der hl. Bonaventura (III Sent. d. 27 a. 2 ad 6 m) bemerkt, daß wir uns die Innigkeit und Innerlichkeit der Gottvereinigung in der liebenden Beschauung besser in der Form der (geistigen) Berührung und Umarmung als nach der Art des Sehens und Schauens denken können.

In der Theorie der Mystik hat die Streitfrage die Geister beschäftigt, ob das mystische Erlebnis intellektueller oder affektiver Natur ist und man hat sich vielfach bemüht, die Funktionen dieser beiden geistigen Grundkräfte abzugrenzen. Es hat sich am Ausgang des Mittelalters in Deutschland eine aus dem Kartäuserorden hervorgewachsene anti-intellektualistische Richtung gezeigt, deren Vertreter (Nikolaus Kempff von Straßburg, Vinzenz von Aggsbach u. a.) den Intellekt beim mystischen Erlebnis ganz ausgeschaltet oder doch auf eine recht nachträgliche Tätigkeit eingeschränkt haben. Der große Kardinal Nikolaus von Cues und der mit ihm befreundete bayerische Benediktinermystiker Bernhard von Waging sind gegen diese Richtung aufgetreten. Bonaventura verlegt zwar das Primäre und wesentliche Element der mystischen Kontemplation in Affekt und Liebe, will indessen den Intellekt auch auf den höchsten Höhen der Mystik nicht ausschalten, wenn auch seine Tätigkeit nicht ins Bewußtsein tritt. Tho-

mas von Aquin läßt die mystische Beschauung im affektiven Seelenleben, vor allem in der Liebe und Freude beginnen und ausklingen, sieht aber das Wesentliche der Kontemplation in der Tätigkeit des Intellekts, in dem lichten einfachen Blick des übernatürlich erleuchteten Intellekts auf die göttliche Wahrheit. Thomas läßt denn auch durch das donum sapientiae, dem er, wie wir schon wissen, eine so grundlegende Bedeutung im mystischen Leben zuerkennt, zunächst den Intellekt erfaßt werden, wenn er auch das in dieser Gabe des Hl. Geistes liegende affektive Moment keineswegs übersieht.

Man wird vielleicht einen Ausgleich dieser Anschauungen finden können, wenn man die allen Mystikern gemeinsame Überzeugung ins Auge faßt, daß das mystische Erlebnis in der höchsten, reinsten, geistigsten und innersten Sphäre des Seelenlebens sich vollzieht und sich so diese gegenseitige Durchdringung des intellektuell-intuitiven und des affektiven Moments in der mystischen Kontemplation, in der cognitio Dei experimentalis einigermaßen erklären läßt. Ist doch auch die Intuition des die Wahrheit klar durchschauenden Denkers und des Künstlers von mächtigen Affekten getragen. Je höher das Geistesleben, desto mehr klingen Intellekt und Willen zusammen, die ja in Gott, dem absoluten und reinsten Geiste, sachlich eines und dasselbe sind. Die mystische Beschauung vollzieht sich, wie wir schon früher gesehen, in einer Form, die mehr der reingeistigen Natur des Engels als der sinnlich-geistigen Natur des Menschen entspricht. Es wird deswegen

auch die Beschauung und überhaupt die mystische Union mit Gott in jene höchste geistige Sphäre der Seele verlegt, in der die an die Erkenntnisweise der Engel gemahnende Intuition sich vollzieht. Augustinus, der große Theologe der Intuition, der Innerlichkeit und der glühenden Affekte, hat über dieses innerste Heiligtum der Seele, in der die Seele mit Gott sich berührt, tief nachgedacht und die spätere christliche Mystik beeinflußt. Es werden in der lateinischen Mystik die Ausdrücke: acumen mentis, intimum et summum mentis, sinus mentis, scintilla animae gebraucht. Die deutsche Mystik hat dies übersetzt mit: Schärfe des Geistes, das Innigste, das Höchste des Geistes, Seelengrund, Seelenfünklein. Die hl. Theresia redet vom Mittelpunkt der Seele (centro de nuestra alma[1]). Die menschliche Seele als Wesensform des Leibes entnimmt ihren Erkenntnisinhalt aus der Sinneserfahrung und denkt auch das Reingeistige in Abhängigkeit von Phantasievorstellungen, sie kann den Blick nicht unverhüllt der reingeistigen Gegenstandswelt zuwenden. In dieser Abhängigkeit vom Körperlichen ist sie auch nicht imstande, die in einer großen Wahrheit enthaltenen Inhalte und Beziehungen mit

---

[1]) Vgl. Denifle, Historisch-politische Blätter, Bd. 75, 785. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik des Predigerordens. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XIV, 413—427. — Die Predigten Taulers, herausgegeben von F. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters XI). Berlin 1910, 347.

einem einzigen Blick zu durchschauen, sie muß schrittweise vom Bekannten zum Unbekannten vorangehen und sich so auf dem Wege des Untersuchens und Schließens den Wahrheitsbesitz erobern. Dieser diskursive Gang des Denkens bringt es mit sich, daß auch das Wollen auf Umwegen und oft auch auf Irrwegen von Mitteln und Teilzwecken dem reinsten und absoluten Gute zustrebt und die gegenseitige Durchdringung des Intellekts und Willens sich nicht so leicht betätigt. Von diesen Gesetzen ist der Mensch auch in der übernatürlichen Erfassung des Offenbarungsinhaltes durch den Glauben und im übernatürlichen Erstreben des höchsten Zieles und Gutes nicht enthoben. Indessen findet sich doch in der Menschenseele etwas, was über diese Bindung durch Sinne, Phantasie und Schlußfolgerung irgendwie hinausreicht. Der hl. Thomas (II. Sent. d. 39 qu. 3 a 1) benützt hier den neuplatonischen Gedanken, daß die niedrigere Ordnung in ihrem höchsten Sein an der Vollkommenheit der nächsthöheren Ordnung teilnimmt. Es ist auch in der mit dem Leib zur Natureinheit verwachsenen menschlichen Geistesseele etwas, womit sie der reingeistigen Art des Engels sich nähert, etwas, das als eine modica participatio an der reinen Intellektualität des Engels bezeichnet werden kann. Es ist dies die Höhensphäre der menschlichen Seele, in der die Intuition, die unmittelbare lichtvolle, durch keine mühevollen Schlußfolgerungen hingehaltene Erkenntnis der Wahrheit sich betätigt. Diese intuitive Kraft, die auch im Seelenleben des Genius der

Wissenschaft und Kunst sich zeigt, dieser Seelengrund, dieses Seelenfünklein, diese Höhenregion des Geisteslebens ist auch übernatürlich durch die Gaben des Hl. Geistes beleuchtet und durchglüht das Heiligtum, in der die Seele in mystischer Beschauung und Einigung freudetrunken der göttlichen Wahrheit, Liebe und Freundschaft sich auftut und hingibt. Das Seelenleben gewinnt hier eine höhere Einfachheit und Einheit. Die Abhängigkeit von Sinneserfahrung und Phantasievorstellungen macht sich nicht mehr so fühlbar, tritt wenigstens nicht mehr ins Bewußtsein, wenn auch nach dem hl. Thomas (S. Th. 2 II qu. 180 a. 5) erst in dem beim hl. Paulus Wirklichkeit gewordenen Ausnahmefalle vorübergehender unmittelbarer Gottanschauung eine gänzliche wunderbare Suspension der Sinnes- und Phantasietätigkeit eintritt. Weiterhin hört im Akt und Zustand der mystischen Beschauung die suchende schlußfolgernde Tätigkeit auf und tritt schließlich auch innigste Durchdringung des schauenden Intellekts und des von Liebe und reinstem Glück erfüllten Willens und Affektes ein in einer cognitio Dei experimentalis, in einem Erleben und Verkosten der göttlichen Wahrheit und Liebe, das schließlich für die Analyse des Psychologen schwer erreichbar ist.

5. Eine nichtchristliche Parallele zur katholischen Mystik

Nachdem wir den Aufbau der katholischen Mystik in den Grundzügen uns vergegenwärtigt haben, stellen wir zum Zwecke der Vergleichung in Kürze die Hauptgedanken eines außerhalb des Christentums stehenden Mystikers dar[1]). Und zwar wählen wir nicht die wesentlich pantheistisch gestaltete indische Mystik, sondern die Mystik des auf dem Boden der theistischen Weltanschauung stehenden arabischen Philosophen Ghazâlî, den M. D. B. Macdonald den originellsten Denker und den größten Theologen des Islam nennt. Al-Ghazâlî, geboren 1058 zu Tûs in Persien, neigte im ersten Stadium seiner geistigen Entwicklung zum Skeptizismus, wurde später Lehrer der Jurisprudenz zu Bagdad und gab infolge einer plötzlichen inneren Bekehrung (1095) diese Stellung auf, um in einem aszetischen und beschaulichen Leben den Frieden

---

[1]) Vgl. Miguel Asin Palacios, La mystique d'Al Gazâlî. Semaine d'Ethnologie réligieuse. Paris 1914, 441—461.

der Seele und Sicherheit für seinen Geist zu finden. Er verbrachte zunächst zwei Jahre in Syrien in einer wilden weltentlegenen Einsamkeit, machte dann eine Pilgerfahrt nach Mekka und verlebte weitere neun Jahre in strengster Zurückgezogenheit und Weltflucht. Nachdem er mehr genötigt kurze Zeit zu Naisâbûr nochmals gelehrt hatte, zog er sich in seine Vaterstadt Tûs zurück, wo er am 19. Dezember 1112 gestorben ist. Al-Ghazâlî war ein Gegner der philosophischen Weltbetrachtung und hat eine scharfe Kritik am arabischen Aristotelismus geübt. Seine innere Bekehrung und religiösmystische Entwicklung hat er in einer Selbstbiographie geschildert, die kürzlich von H. Frick mit den Konfessionen des hl. Augustinus eingehend verglichen worden ist[1]. Die Mystik Al-Ghazâlîs, wie sie in seiner Schrift Ihya ulum id-din entwickelt ist, hat der hervorragende spanische Arabist Miguel Acin Palacios, der vor kurzem durch seinen Hinweis auf die weitgehende Abhängigkeit der Divina Comedia von arabischen Vorlagen und Quellen großes Aufsehen erregt hat, zum Gegenstand einläßlicher Untersuchungen gemacht. Danach sind die Hauptgedanken der Mystik Al-Ghazâlîs folgende: Die Seele kann zur Vereinigung mit Gott durch die Beschauung und durch die Liebe nur gelangen, wenn sie zuvor durch die Askese von ihren Sünden gereinigt ist. Diese Askese ist die Vorbereitung zum geistlichen, zum mystischen Leben. In

[1] H. Frick, Gazâlîs Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. Leipzig 1919.

ihrem Aufstieg zu Gott durchläuft die Seele mehrere Etappen, mehrere Grade und Stufen des geistlichen Lebens. In jeder dieser Stufen oder Etappen, welche in der Mystik des Islam auch Burgen genannt werden, sind drei Elemente zu unterscheiden: 1. Ein intellektuelles Moment: der Akt einer sicheren Erkenntnis, einer Gewißheitserkenntnis, 2. ein emotionales Element: ein affektives Fühlen und Erleben, 3. als Ergebnis dieser beiden Elemente ein äußeres Werk, eine äußere Handlung. Im vierten Teile seines mystischen Werkes Ihya zählt Al-Ghazâlî neun Stufen auf, welche die vita unitiva ausmachen: die Buße, die Geduld in Widerwärtigkeiten, die Dankbarkeit für die göttlichen Wohltaten, die Furcht, die Hoffnung, die freiwillige Armut, der Verzicht auf die Welt, die Verleugnung des eigenen Willens, die göttliche Liebe. Die göttliche Liebe ist Endziel und Höhepunkt des geistlichen Lebens. Die Hauptfrüchte dieser göttlichen Liebe im Herzen sind Freundschaft mit Gott und das Wohlgefallen an der Seligkeit Gottes. Auf allen Stufen des geistlichen Lebens muß die Seele eine reine Meinung und Absicht haben. Hierzu führt vor allem die Übung der Gewissenserforschung, welche sechs Teile in sich befaßt: einen festen Vorsatz, Wachsamkeit, die eigentliche Gewissenserforschung, die Abtötung, die Buße und die Selbstverbesserung der Seele. Das nützlichste Werkzeug des Fortschrittes im mystischen Leben ist die Betrachtung, die vor allem zur Hervorbringung geistlicher Affekte und guter Vorsätze führen soll. Den Schluß- und Höhepunkt die-

ser Arbeit des mystischen Lebens und Fortschrittes bildet die mystische Ekstase, auf deren höchsten Stufe das Bewußtsein des eigenen Ich gänzlich schwindet. Al-Ghazâlî verbreitet sich ausführlich über die Ursachen und Wirkungen dieser Ekstase. Asin Palacios geht auch den Quellen dieser Mystik nach und findet indisch-persische, israelitische Einwirkungen, Anklänge an Plotin und auch christliche Züge. Es läßt sich nicht verkennen, daß die mystischen Gedanken Al-Ghazâlîs, der dieselben auch in persönliches Leben umgesetzt hat, über den kalten philosophischen Mystizismus des Brahmanismus, Buddhismus, Neuplatonismus und Sûfizismus sich erheben und durch die Betonung der göttlichen Liebe an die christliche Mystik gemahnt. Es mögen christliche Einflüsse und Quellen hier sich geltend machen, man wird sich auch daran erinnern, daß Gottes außerordentliche Heilswege auch gutwilligen gottsuchenden Heiden sich auftun und erwärmende Lichtstrahlen der christlichen Gnadenmystik sich auch über die Grenzen des Leibes der Kirche hinaus ergießen können.

6. Die dogmatischen Grundlagen der katholischen Mystik

Indessen, wenn man näher zusieht, bestehen tiefgehende Unterschiede zwischen der Mystik Ghazâlîs und überhaupt der außerchristlichen Mystik und zwischen der katholischen Mystik.

Diese Unterschiede sind in den Grundlagen der katholischen Mystik gegeben. Dieselbe wächst aus dem christlichen Glauben und Gnaden- und Tugendleben als reife Edelfrucht heraus. Die Theorie der Mystik, die mystische Theologie, ist im Grund genommen nichts anderes als die Anwendung und Ausdehnung der spekulativen Dogmatik und der spekulativen Moral, wie letztere etwa in der Secunda Secundae des hl. Thomas in einer einzigartigen Systematik entwickelt ist, auf die Entfaltung und Höhenentwicklung des christlichen Lebens zur innigen Vereinigung mit Gott.

Man hat namentlich früher einen Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik, besonders der deutschen Mystik des

Mittelalters, zu konstruieren gesucht. Durch die bahnbrechenden Forschungen Denifles ist wenigstens für ernste wissenschaftliche Kreise diese Auffassung als irrig hingestellt. Denifle hat in den Fußnoten seiner Seuse-Ausgabe die patristischen und scholastischen Grundlagen der deutschen Mystik nachgewiesen und außerdem lateinische scholastische Schriften Meister Eckharts entdeckt. Ich konnte diese Funde Denifles noch ergänzen und erweitern, indem ich bei meinen handschriftlichen Forschungen einen Sentenzenkommentar des Mystikers Johannes von Sterngassen und eine große philosophische Summa des mit Eckhart in innigen Beziehungen stehenden Mystikers Nikolaus von Straßburg — von beiden waren bisher nur deutsche Predigten bekannt — entdeckte. Zwischen Mystik und Scholastik besteht kein Gegensatz. Die Mystik will Verinnerlichung und Erleben der durch die Scholastik begründeten Lehre von der übernatürlichen Gottesgemeinschaft.

Die Mystik im katholischen Sinne steht vor allem in innigster Beziehung zum katholischen Glauben. Sie ist nicht überwallendes unbestimmtes religiöses Fühlen, sie ist nicht überschäumende Phantasterei, sie ist wesentlich inhaltlich und gegenständlich gerichtet, und zwar ist ihr Inhalt durch den katholischen Glauben gegeben[1]). Die mystische Kontemplation ist nach Johannes von Kreuz die volle Entfaltung des

[1]) Vgl. Garrigou-Lagrange, La mystique et la doctrine de saint Thomas sur la foi. La vie spirituelle 1920, tom. I, 362—382.

Lebens des Glaubens. In der Mystik kommt die Übernatürlichkeit des Glaubens ganz besonders zur Geltung. Die Gewißheit und absolute Sicherheit, mit der wir im Glaubensakt die Geheimnisse der Trinität, der Inkarnation usw. hinnehmen, ist nicht bloßes Ergebnis der apologetischen Vernunftbeweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, sondern vor allem Wirkung der übernatürlichen eingegossenen göttlichen Tugend des Glaubens. Fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus (S. Thomas in Joannem c. 4 lect. 5). Diese apologetischen Beweise, diese praeambula fidei können ja nur eine freilich jedes ernsthafte Bedenken überwindende moralische Gewißheit von der Tatsache und Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung geben. Die absolut unfehlbare und wesentlich übernatürliche Gewißheit unseres Glaubens führt sich nur materialiter auf unsere moralisch gewisse Erkenntnis der Kriterien der Offenbarung zurück, formaliter führt sie sich zurück auf die sich selbst offenbarende göttliche Urwahrheit selbst, auf die veritas prima revelans, die zugleich das ist, was geglaubt wird, und wodurch und warum etwas geglaubt wird. In der mystischen Kontemplation tritt, wie dies der hl. Johannes von Kreuz sowohl im „Aufstieg zum Berge Karmel“ wie auch in der „Dunklen Nacht der Seele“ besonders betont hat, die absolute Übernatürlichkeit des formellen Motivs des Glaubens, der Gesichtspunkt des sich selbst offenbarenden und sein innerstes Leben enthüllenden Gottes, in den Vordergrund, während die natürlichen Grundlagen und

Voraussetzungen unseres Glaubens allmählich ganz dem Geistesblick entschwinden. In der Mystik werden nicht neue über den Offenbarungsinhalt hinausgehende Erkenntnisse erstrebt, die mystische Kontemplation ist schärfste, vom Wirken des Hl. Geistes hervorgerufene Einstellung der geistigen Intuition auf die übernatürlichen Glaubensinhalte und liebendes seelisches Umfassen und Verkosten derselben. Die Mystik ist gerade auf die am meisten übernatürlichen Offenbarungsinhalte, auf das innere Leben Gottes und auf die Teilnahme am Leben Gottes in der Gnade und Liebe hingerichtet. Die Mystiker wenden sich mit liebender Beschauung besonders der unendlichen Seinsfülle Gottes, den Vollkommenheiten Gottes und dem Geheimnisse der heiligsten Dreifaltigkeit zu. Der Dialog der hl. Katharina von Siena hat zum Mittelpunkt den Gedanken, daß Gott derjenige, der da ist, der absolut Seiende ist, und daß wir Gott gegenüber ein Nichts sind. Der von Augustinus inspirierte Gottesbegriff im Itinerarium mentis des hl. Bonaventura, der in ungemein scharfgeschliffenen Formen der Seinsmetaphysik auf uns wirkt, hat bei Heinrich Seuse eine meisterhafte deutsche Wiedergabe gefunden. Das Geheimnis der Trinität ist in der Mystik des hl. Anselm und der Viktoriner, Bonaventuras und seiner Schule, bei Katharina von Siena und den deutschen Gottesfreunden, in der spanischen Mystik besonders bei Johannes von Kreuz der große Inhalt des Denkens, Liebens und Lebens. Es ist diese Einstellung auf die Gegenstandswelt der spekulativen Theologie

verbunden mit einem freudigen und demütigen Glaubenswillen allen Jahrhunderten der katholischen Mystik eigen und verleiht ihr ein erhabenes geistiges Gepräge.

Die Mystik steht weiterhin in innigster Beziehung zum übernatürlichen Gnadenleben, sie ist dessen leuchtende und erwärmende Ausstrahlung und Auswirkung. Wie die Übernatürlichkeit des Glaubens, so kommt auch die Übernatürlichkeit der Gnade ganz besonders in der Mystik zur Geltung. In seinem Werturteil erkennt und anerkennt der Mystiker die Erhabenheit der Gnade über die Natur, wie dies der hl. Thomas so überzeugungsvoll ausspricht: Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi (S. Th. 1 II qu. 113 a. 9). Die Mystik will aber auch nicht Trennung von Natur und Gnade, sie erstrebt innere organische Durchdringung und Verklärung des ganzen Seelenlebens durch die übernatürliche Gnade. Es gibt nun eine doppelte Form des Übernatürlichen, ein Übernatürliches seinem inneren Wesen nach (supernaturale quoad substantiam) und ein Übernatürliches der Art und Weise der Hervorbringung nach (supernaturale quoad modum). Das Übernatürliche seinem inneren Wesen nach tritt uns in den Mysterien des Christentums, in der heiligmachenden Gnade, in den göttlichen Tugenden und in den Gaben des Hl. Geistes entgegen. Das Übernatürliche der Art und Weise der Entstehung nach ist in den Wundern, Prophezien und anderen außerordentlichen Vorgängen zu sehen. Da nun das wesenhaft Übernatürliche höher und innerlich wert-

voller ist, als das bloß seiner Entstehungsweise nach Übernatürliche, da ein Akt übernatürlicher Liebe etwas Höheres vor Gott ist als die Auferweckung eines Toten, deswegen liegt auch der Schwerpunkt der Mystik auf der Entfaltung des übernatürlichen Gnadenlebens, wie dies namentlich unter dem Einfluß der Gaben des Hl. Geistes geschieht, und nicht auf Visionen, Privatoffenbarungen und anderen außerordentlichen Vorgängen, denen nur sekundäre Bedeutung zukommt, und denen gegenüber die großen Lehrer der Mystik Vorsicht anraten. Die heiligmachende Gnade ist ihrem theologischen Wesen nach Teilnahme an der göttlichen Natur als solcher, am innersten Leben Gottes selbst[1]). Das innere Leben Gottes ist trinitarisches Leben, das in dem aus der Fruchtbarkeit der göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe folgenden Hervorgang des Logos aus dem Vater und des Hl. Geistes aus Vater und Logos sich entfaltet. Die heiligmachende Gnade ist Abspiegelung dieses innertrinitarischen Lebens in den begnadigten Geistwesen, ist Teilnahme an der Intellektualität des göttlichen Wesens als Prinzip der göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe, sie ist dadurch auch Prinzip gottförmiger Tätigkeiten in den drei göttlichen Tugenden und in der Hingabe an das Wirken der Gaben des Hl. Geistes. Freilich ist für den Menschen dieses Gnadenleben dem Dunkel dieses Erdenzustandes angepaßt, erst in der ewigen Seligkeit wird die Seele,

---

[1]) Vgl. hierüber M. Grabmann, Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1922.

ohne ihr persönliches Selbst zu verlieren, in das geheimnisvolle innere Leben des dreieinigen Gottes eingeführt und eingetaucht. Dieser innige Zusammenhang zwischen Gnadenleben und dem Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit kommt in der tiefinnigen und tiefsinnigen Trinitätsmystik, wie sie in der mystischen Literatur uns so häufig entgegentritt, zum Ausdruck. Durch die heiligmachende Gnade ist auch eine geheimnisvolle übernatürliche Immanenz des dreieinigen Gottes in der Seele des Gerechtfertigten gegeben. Ich habe weiter oben schon auf den Zusammenhang des Höhepunktes der Mystik, des Gebets der geistlichen Vermählung mit diesem süßen Geheimnis übernatürlicher göttlicher Innewohnung hingewiesen[1]). In der heiligmachenden Gnade und göttlichen Liebe liegt auch die dogmatische Berechtigung der schönen Bezeichnung Gottesfreunde, die sich namentlich die deutschen Mystiker des Mittelalters beilegten. Die Idee der Gottesgemeinschaft, das adhaerere Deo im übernatürlichen Gnadenleben ist für uns untrennbar von dem Gedanken und Glauben an Jesus Christus. In Christus ist ja Gott mit der menschlichen Natur persönlich vereinigt. Christus ist Prinzip und Ideal unserer Gottvereinigung in Gnade und Glorie. Er hat durch Leiden und Opfertod uns diese Gottvereinigung ver-

[1]) Vgl. hierüber das tiefe Buch von P. B. Froget O. Pr., De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin. Paris 1898. A. Gardeil O. Pr., Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes. Revue thomiste 1923, 3—42.

dient und seine Menschheit senkt als Werkzeug des Logos in physischer Wirksamkeit die Gnade in unsere Seele. Christi Menschheit ist, wie der hl. Augustin und der hl. Thomas dies so kurz und schön aussprechen, der Weg, auf dem wir zu seiner Gottheit gelangen[1]). Die Weihnachtspräfation drückt dies so ergreifend aus: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Die Versenkung in das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi war und ist auch für die Mystiker der sichere Weg ihres Aufstieges zum dreieinigen Gott. Diese Christus- und Passionsmystik tritt uns beim hl. Bernhard von Clairvaux, bei Franz von Assisi, Angela von Foligno, bei Bonaventura und in der von ihm inspirierten Franziskanermystik, bei Heinrich Seuse, Katharina von Siena[2]) usw. in so ergreifenden und wirklich hinreißenden Formen entgegen. Diese Christus- und Passionsmystik ist in einer ebenso tiefen wie auch herzinnigen Art auch ein Leitmotiv der Schriften des Johannes von Kastl. In seiner tiefsten Schrift De lumine increato hat er dargetan, wie die Menschheit Christi die lucerna oder laterna ist, die uns zur liebenden Erkenntnis des göttlichen lumen increatum leuchtet, wie die fromme Seele durch Versenkung in die Wunden Christi zum innigsten Gottanhangen gelangt.

---

[1]) Augustinus, Tract. 13 n. 4 in Joannem. Vgl. Thomas S. Th. 2 II qu. 82 a. 3 ad 2 m.

[2]) Vgl. L. Bernini O. Pr., Gesù nella dottrina di S. Caterina da Siena. Scafati 1922.

Christus lebt fort in der Kirche. Die Kirche ist der mystische Leib Christi. Diese paulinische Idee von der geheimnisvollen organischen Lebensverbindung zwischen den Gläubigen als Gliedern und Christus als Haupt ist ein für die christliche Mystik ungemein fruchtbarer Gedanke. Paulus ist ja selbst Mystiker[1]), und aus dem Römerbrief des Apostelschülers Ignatius von Antiochien weht uns der warme Hauch inniger Christusmystik entgegen[2]). Mit dem dogmatischen Kirchenbegriff, der sich auf diesem paulinischen Gedanken aufbaut, ist ein mystisches Element verbunden[3]). Die katholische Mystik stellt sich keineswegs außerhalb des Rahmens der kirchlichen Organisation, sie fühlt, lebt, leidet und betet mit der Kirche und schöpft im liturgisch-sakramentalen Leben der Kirche Wasser aus den Quellen des Heilands. Die katholischen Mystiker sind von innigster Liebe zur Kirche beseelt. Dem hl. Bonaventura verdanken wir eine der tiefsten Darstellungen der Lehre vom Primat. Der Kirchenbegriff des hl. Thomas von Aquin zeigt deutliche mystische Züge. Welch glühende Gebete für die Kirche begegnen uns nicht in den

---

[1]) Vgl. K. Deissner, Paulus und die Mystik seiner Zeit. Leipzig 1918.

[2]) M. Rackl, Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien. Freiburg 1914, 201 ff.

[3]) M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche. Regensburg 1903. H. Clérissac O. Pr., Le Mystère de l'Eglise. Paris 1918.

Schriften der hl. Katharina von Siena! Johannes von Kreuz kann den innigsten gehorsamen Anschluß an die Grundsätze und Vorschriften der Kirche nicht oft genug betonen. Und wenn in Schriften der mittelalterlichen Mystiker uns freimütige Kritik an Mißständen kirchlicher Einrichtungen und Persönlichkeiten begegnen, so sind solche Äußerungen von der Liebe zur Kirche und von dem Eifer für die Reinheit der makellosen Braut Jesu Christi eingegeben. Besonders deutlich kommt das Sentire cum Ecclesia der Mystiker in ihrem warmen und praktischen Verständnis für das liturgische Leben der Kirche zum Ausdruck. Am schönsten ist der liturgische Einschlag der katholischen Mystik bei einer großen deutschen Frau des Mittelalters, der hl. Gertrud der Großen, zur Darstellung gelangt. Im Mittelpunkt des liturgisch-sakramentalen Lebens steht die heiligste Eucharistie, die als die real-mystische Erneuerung des Kreuzopfers und als das Sakrament trauter Gottvereinigung und flammender Gottesliebe die geistliche Vermählung zwischen Christus und der gottliebenden Seele bewirkt[1]). Die heiligste Eucharistie ist ja als Kommunion das Sakrament der Vertiefung und Steigerung des übernatürlichen Lebens der heiligmachenden Gnade und

---

[1]) J. Zahn, a. a. O. 299ff. Freddi S. J., Gesu Cristo nell Eucaristia. Considerazioni raccolte dalle opere dell' angelico dottore S. Tommaso d'Aquino. Rom 1898, consid. 12: L'Eucaristia mistico sposalizio tra Cristo e l'anima (221—292). Bernadot O. Pr., De l'Eucharistie à la Trinité. Monteils 1920.

der göttlichen Liebe. Die eucharistische Inkorporation hat die Vermehrung und Verinnerlichung des in der heiligmachenden Gnade gegebenen consortium naturae divinae zur Folge. Der hl. Thomas (S. Th. III. qu. 79 a. 1 ad 1m) hebt besonders den fervor caritatis, die Entflammung der aktuellen Liebe und das damit vielfach verbundene Erlebnis der Seelenwonne hervor: „Durch dieses Sakrament wird nicht bloß der Habitus der Gnaden und Tugenden, besonders der Liebe gesteigert, sondern es wird dieser Habitus der Liebe zum Akt entflammt nach der Stelle 2. Kor. 5, 14: Charitas Christi urget nos. Die Folge davon ist, daß die Seele durch die Kraft dieses Sakramentes übernatürlich erquickt und gewissermaßen von der Süßigkeit der göttlichen Güte berauscht wird." Die katholische Mystik steht sonach im inneren organischen Zusammenhang mit dem übernatürlichen Gnadenleben, das aus Christus und dem Hl. Geiste in die Seele fließt und dieselbe zu einem gottförmigen und gottgeeinten Sein und Leben erhebt und verklärt.

Die katholische Mystik wächst schließlich auch aus dem christlichen Lebens- und Vollkommenheitsideal hervor. Sie sucht und pflegt kein anderes und neues Ethos als das allen Christen gemeinsame Ziel der christlichen Heiligkeit, welche in der hienieden möglichen Vollkommenheit der Karitas, der das ganze Tugendleben durchdringenden und beseelenden Gottesliebe besteht. Die mystische Kontemplation ist ja eingetaucht in die Gluten dieser Liebe, lebt in der Innigkeit und

Seligkeit ungehinderter und ungeteilter Gottesliebe. In allem Gott minnen und meinen, wie die deutschen Mystiker des Mittelalters sich ausdrücken, das ist die treibende Kraft im Seelenleben des Mystikers. Diese innige Gottesliebe ist wesentlich auch edle, selbstlose Nächstenliebe. Der christliche Mystiker ist nicht ein selbstgenügsamer, einsamer Sonderling, sein Denken, Lieben, Sühnen und Beten umfaßt in übernatürlich reiner herzlicher teilnehmender Liebe den Nebenmenschen. Der hl. Paulus, der den Hochgesang der Liebe geschrieben und allen alles werden will, der hl. Augustinus, den die Kunst mit dem liebenden Herzen in der Hand darstellt, der seraphische Franz von Assisi mit seiner grundgütigen und auch auf die unvernünftige Natur sich ausdehnenden Liebe, die hl. Gertrudis mit ihrem grundgütigen Herzen, die hl. Katharina von Siena mit ihrer apostolischen Wirksamkeit, die seraphische Jungfrau, die hl. Theresia mit ihrem feurigen Seeleneifer, diese und so viele andere Gestalten künden uns die eminent soziale Richtung und Einstellung der katholischen Mystik[1]). Aus der aktuellen innigen Gottesliebe, aus dem fervor caritatis fließen von selbst Seelenfriede, heilige Freude, wahres inneres Glück. Nicht schwermütiger Pessimismus, wie er gleich düsteren Nebeln über der indischen Mystik lagert, drückt und trübt das Seelenleben des christ-

[1]) Belege für den sozialen Zug in der deutschen Mystik siehe M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik, Augsburg 1923, 37 ff.

lichen, katholischen Mystikers. Nein, sein Herz fließt, wie das des Apostels, über von Freude in aller Trübsal, ein freudiger echt christlicher Optimismus gestaltet das Innenleben des Mystikers, des Gottesfreundes, zu einem Paradies, zu einem farbenprächtigen Seelenfrühling, der seine Anziehungskraft auch auf Außenstehende ausübt. Es sind so die Pulse des christlichen Lebens der Gottes- und Nächstenliebe, der Kreuzesliebe und eines wahren Seelenglücks, die in der Mystik wärmer, mächtiger und lebendiger schlagen. Mag manches in der Geschichte der katholischen Mystik als rein natürlich und menschlich, ja selbst mitunter als krankhaft uns vorkommen, mögen außerordentliche Erscheinungen eines gesteigerten Seelenlebens der katholischen Mystik und außerchristlichen Formen des Mystizismus gemeinsam sein, in ihrem tieferen und eigentlichen Wesen beansprucht die katholische Mystik eine Eigenart und Eigengesetzlichkeit, die in übernatürlichen Grundlagen und Grundkräften wurzelt.



Inhalt

3077


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06238 8296

